نماذج من الفكر الفرنسي المعاصر

ترجمة : د. كاميليا صبحي

تقديم : د. وائــل غــالي

الناشر
دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني - الفجالة
ت : ٥٩٠٤٦٩٦ القاهرة

نماذج من الفكر الفرنسى المعاصر

الفن والفكر الفرنسى المعاصر

- ٣ - دانييل بن سعيد

- ٤ - عودة اخرى إلى نهاية التاريخ

- ٥ - سيرة ذاتيه

: لويس التوسير

تقدم د . كاميليا صبحى مدرسة الأدب والترجمة الفرنسية بكلية الألسن للقارئ المصرى والعربى طائفة متنوعة ومختلفة من المقالات والدراسات والملفات التى نشرت فى الأصل فى صحف ومجلات ودوريات علمية وأكاديمية فرنسيه . وإذا كانت مادة الكتاب ستبدو للقارئ وقد غلب عليها الطابع الفكرى فإنها فى الوقت نفسه مادة غنية بآخر تطورات الأحداث العالمية. انها تقدم اضاءات سريعة من الرافد الفرنسى للفكر العالمى الراهن. وقد نسقت ذلك بحيث يأتى محور الجنس والوجود فى اول اهتمامات الفكر الفرنسى الحالى . ثم تناولت الاحتفال الدولى بمرور ٤٠٠ سنة على مولد رينيه ديكارت فيلسوف فرنسا الأول . ثم تناولت مجموعة متنوعة من المفكرين المعروفين (ميشيل فوكو) وغير المعروفين (فيليب سوليرس) كثيراً فى الاوساط الثقافية العربية المعاصرة. ثم تناولت فى المقام الرابع قضية موت الماركسية وانتهت إلى إشكالية نهاية التاريخ الكبرى وهل يجوز الحديث عن

موت التاريخ فى ظل استمرار الحياة على وجه الأرض.

كاميليا صبحى مترجمة محترفة من اقدر المترجمات عن اللغة الفرنسية فى مصر والعالم العربى . لكنها باختيارها هذه الموضوعات على هذا النحو الصارم تؤكد أنها ليست مترجمة وحسب وإنما تؤكد فى الوقت نفسه أنها مترجمة مثقفة ثقافة عريضة لا تتوفر عند كثيرين من المترجمين والمثقفين على حد سواء . كما أن هذا الكتاب يأتى كمحصلة لعملية طويلة المدى من البحث والتلقين والتفكير فى النطاقات والهيئات العلمية والوزارية على أعلى مستوى من الأمانه والصدق ومحبة المعرفة والعلم.

وبحكم تخصصها تحمل فى فكرها الثقافة الفرنسية الرفيعة لكنها تحمل بالقدر نفسه الثقافة العربية والإسلامية. لذا جاءت ترجمتها نموذجاً فى الدقة والصحة والعلمية يحتذى به الجيل الجديد من المترجمين.

ونرجو أن تواصل كاميليا صبحى إنتاجها الرفيع وإن كان هذا الكتاب بداية غاية فى القوة والثراء.

د . وائل غالى

الفصل الأول

الجنـــس والوجـود

مقدمة

كيف هى إشكالية الجنس فى عا م الغرب ، تلك التى تكشفها الصور والأصوات التى تعلو وتنخـنض كلما احـتدمت الحياة الغربية بالاضطرابات السياسية والاجتماعية والأدبية؟ خاصة عبر هذا الجهاز الشعبى الكاسح التأثير: التليفزيون؟

كيف كانت عليه الحالة العقلية والنفسية لمفكرين أفذاذ (على الأقل من ناحية عمق ما كتبوه وإن اختلفنا معه) مثل ميشيل فوكو، والمركيز دى ساد، وبودلير وغ يرهم؟

هل الدعوة الجنسية هى الإباحية

وهل الأدب المكشوف هو أدب إبا حى؟

فى هذا الفصل مجموعة من المقالات والشهادات الحديثة التى نشرتها مجلة «لى لاتر فرانسيز» (الآداب الفرنسية) التى أسسها الشاعر الأشهر: أراجون ننقلها هنا لنرى الصورة الملتبسة لدينا حول هذه المسألة كما هى عليه فى الغرب.

الحب والرغبة

بقلم جونوفييف كلاتكسي

«ممارسة الحب» لعل المعنى الدرفى لهذه العبارة ليس بالمعنى الأصوب فى الحديث عن الحب إذا اعتبرنا رغباتنا نوعا من تلبية الاحتياج، وإذا اعتبرنا تلبية الاحتياج رغبة، حينئذ يزدهر الحب والرغبة معاً.

«بسيشيه» محبوبة «ايروس» تلك النفس التى تتفتح ذاتها لنعيم الحب الخالد شريطة ألا تسعى أبداً لرؤية من يشاركها الفراش إذ أن اجتياز الممنوع من خلال الرؤية يحيل وجوده عدما تجاسرت بسيشيه يوما وخرقت تلك القاعدة.. تخطت الحدود وتطلعت لجسد العاشق فإذا بايروس يختفى بعد أن أصبح مكشوفا.. فكانت تلك اللحظة هى بداية رحلة التيه والنفى لها.

تلك هى العلاقة بين الرؤية والخسارة.. فهكذا تبدو الرغبة وكأنها ظل غير واضح المعالم لا يسلط عليه ضوء، يكمن فى أعماق كل ما لا يمكن التعبير عنه أو تدوينه، وليس للكلمات أو الأشكال أن تتصدى له فتتناوله بشكل واضح. ولكى نستشعر الإحساس المطلق بالتواجد يجب على الإدراك الواعى ألا يجرى وراء الرغبة فى الفهم وتجميع الصور.. فى الصباح، تظل بسيشيه هائمة وسط مظاهر البذخ والفخامة والفجور، أما فى الليل فتحدوها الرغبة فى التواجد مع ايروس. ذلك أنه فى المساء تنمو قدرتها على الحدس فتدرك ما لا يجب أن يرى أو يعرض

من هذا البهاء الزائل. وتتمثل أصالة ايروس فى تلك العلاقة الحميمة التى تربطه بقلب الأشياء والتى لا يمكن عرضها ورؤيتها وخرق هذه القاعدة يولد خوفاً حتميا من المجهول وينأى بالمرء عن الإحساس المطلق بالذات.

ايكون هذا سببا فى موت هوميروس؟

بينما كان هوميروس جالساً على صخرة أمام بحر ايوس، إذ بصيادين يمرون قبالته بمراكبهم فسألهم الشاعر لمن صيدكم فأجابوه «أما ما أخذناه فقد تركناه وأما ما لم نأخذه حملناه معنا» وكانوا يقصدون القمل. حاول هوميروس أن يصل لمغزى هذا اللغز. إذ أن محاولة إجلائه هى من أكثر المحاولات إثارة يحاول من خلالها الحدس اختبار الذكاء. وحينما استسلم هوميروس لتلك الرغبة مات لكونه نأى عن ظله المتمثل فى الشاعر الذى يكمن بداخله. لم يفهم هوميروس اللغز فمات كمدا. كانت حيرة هوميروس بين الظاهر والحقيقة وراء ضياعه. كذلك يخطئ الناس حينما يسعون لمعرفة ظاهر الأشياء مثلما فعل هوميروس سيد حكماء الاغريق. إذ أن ما نراه من جسم الأشياء ليس بجسم لها فى الواقع وإنما مجرد صورة مصيرها للفناء طالما أخذناها كصورة للعالم. إن رغبة الغريب فى النظر إلى الشئ الموجود تعرض ذلك الشئ للفساد مثلما تبدد الأدلة الدامغة أى واقع حقيقى. إننا نضعف من قيمة الوجود حينما نريده وجوداً عاما شائعا ونسعى لإجلاء أسراره من خلال تجميع أشكال له

سواء كانت مرئية أم شفاهية. ربما جاء القول والصور الإباحية كنوع من إعادة تقييم الواقع الناتج عن الانبهار بالصور ذات الدلالات الكثيرة .

ايديولوجية الشفافية

وعلى كثرة ما يبرر الحجب والعرض فان ما يحكم بالفعل تلك المفاهيم هو تلبية الاحتياجات تبعا الرغبة بحيث تكون المتعة هى الهدف الأوحد للوجود. هذه الإباحية التى تهدف إلى قول كل شئ وولع الفكر المعاصر لرؤية كل شئ يفسر جيداً سطوة وانتشار الدعارة. لقد ألغت الشفافية المباشرة الآن فكرة المسافات.

فإذا ما أخذنا من الصور أو السينما مثالاً على هذا فيمكننا القول أن البحث عن المسافة ما هو إلا محاولة لايجاد نقطة محددة. فكل القوة تكمن فى الجزئيات. وفكرة الشفافية ما هى إلا الخطوط العريضة لمحاولة ملء الفراغ بضخامة التفصيل ودقته.

بين الحاجة والرغبة

والأمرينحصر بين الإفراط الذى يمثل عائقاً فى سبيل الرغبة والجزئيات التى ترتسم بين ثناياها خيالات لما لا يمكن إدراكه كذلك الحال بالنسبة لعرض شئ له طابع جنسى، فقد يولد رغبة فى ممارسة الجنس. وقد نظل غير قادرين على التمييز بين الحاجة والرغبة والإشباع.. وقد يزول هذا الغموض إذا تفكرنا فيما يولد الرغبة أساساً.

إن الإحساس الذى قد تثيره فينا قصيدة شعرية أو أغنية

يختلف فى نوعيته عن ذلك الذى يراودنا حينما نشاهد صوراً تتعرض لإشباع احتياج. هنا يكمن الفرق بين جماليات العرى والاباحية أو الفجور. فحينئذ تكون للإباحية سطوتها على الإحساس فيتحول نداء الرغبة إلى تلبية للحاجة، والحاجة هنا هى الحاجة الجنسية التى أثارها عرض الصور. ومن هذا المنطلق تبدو الإباحية الشهوانية مدمرة بالفعل. فإذا كانت الرغبة لون من الحرية فإن الإنغماس فى إثارة الاحتياج لون من الأسر ويلح علينا سؤال حول السبب الذى يربط مجتمعاً استهلاكياً تراكمياً بفكر إباحى يدعو لتحويل الرغبة إلى احتياج والوجود إلى شئ مادى هدفه تلبية هذا الاحتياج مما يؤدى حتما إلى فوضى الخلط بين الإباحية والحرية.

ومن هذا المنطلق فإن الإباحية تتخم الحس الخالص بنظم العرض الآخذة فى الازدياد وتنأى بالإنسان عن قدرته اللا محدودة على إضفاء معنى للأشياء فى طريقه نحو الاخرين وعن ترديد أمنياته الدائمة وتجاوز حدود كل الأشياء. إن رغبتنا العارمة فى بلوغ ذلك الوجود المستحيل تحوى بين طياتها ثورات.. فعلينا أن نتحاب فى أعمال تتجاوز قدراتنا. إن ايروس ليحتاج فى الوقت الحاضر إلى حياة أخرى أكثر حرية.

إنه الآن فى موقع الاختيار.. أن يظل عاشقا لجمال الأشياء حتى وإن كان المقابل هو الموت.. فصيف الرغبة متمرد.. وواجهة عرض آلات الإباحية لثقافتنا الحديثة لا يعنيها أمر ايروس فى شئ.

الواقع والصورة
بقلم فيليب تانسيلين

بين تغيير الواقع والصورة المخلة فى الإعلان والسياسة غرقت الديمقراطية فى موجات من الإباحية.

إذا كان المواطن المسئول فى ظل الديمقراطية الحديثة يشعر اليوم أكثر من أى وقت مضى بفتور الحماس إزاء وجهة نظره ويتزايد محاولات التلاعب به حتى لم يعد لقوله قيمة ، فهذا هو أحد آثار الانقلاب الجذرى الذى بدأ منذ عدة سنوات فى مجال الاتصال السياسى والذى يتبع مبادئ الدعاية والإعلان والصورة الإعلامية ذات الطابع الإباحى المتزايد.

ويتضح لنا بشكل خاص هذا السلوك الخارج فى مجال الاتصال السياسى خلال الفترات الانتخابية. حيث يروج سوق الأصوات والأجساد ويصبح فى أوج نشاطه. ففى هذه المناسبات تتأكد بوضوح مبادئ التلاعب الشائعة لدى معتادى الإباحية وكذلك لدى القائمين على الدعاية الانتخابية، ويتخفى الجميع وراء مزيج من القيم الجمالية والشهوانية والتعبير الحر الخلاق.

ولقد انتشر هذا السلوك بصفة خاصة إبان انتخابات الرئاسة الفرنسية الأخيرة عام ١٩٨٨، وكذلك خلال حرب البترول أو حرب الخليج حيث كانت المكاسب الاقتصادية والسياسية كبيرة.

جنس طبقى

لم يغب عن الأزهان أنه فى عام ١٩٨٨ ازدانت حوائط فرنسا

من أكبر مدينة إلى أصغر قرية مرورا بمحاور الطرق بصور المرشحين للرئاسة ذوى النظرات الفطنة الثاقبة التى تخترق استطلاعات الرأى التى كانت تجرى فى ذلك الحين. من بين تلك الاستطلاعات واحد تناول سر كآبة الفرنسيين. وأظهر أن عدم اكتراثهم بما يدور فى حلبة المصارعة السياسية إنما يرجع لضيقهم العميق بعلاقاتهم الجنسية.

وفى تحقيق صحفى لإحدى كبريات الجرائد الأسبوعية والذى تناقلته وسائل الإعلام المرئية والمسموعة جاء أن نتائج الاستطلاعات أظهرت نموذجين طبقيين للحياة الجنسية فى فرنسا: النموذج الأول يسمونه «الثقيل» يضم الجماهير العريضة غير المثقفة وهو خليط من الناخبين الشيوعيين والجبهة الوطني أما النموذج الثانى «الخفيف» فيضم كلا من الديمقراطيين المثقفين والمفكرين والفنانين من الأحزاب الأخرى ومن بينها الحزب الاشتراكى. ولقد تأكدت مصداقية هذه الاستطلاعات من خلال الصدى الذى أحدثه تحقيق آخر عن جماليات الجسد ومظهر الزعماء السياسيين، والذى أظهر أن أعضاء حزب اليمين والاشتراكى يسايرون أحدث خطوط الأزياء فى حين أن الشيوعيين لا يهتمون بالمظهر الجمالى. وإمعاناً فى الأمر لم يتردد القائمون على الحملة الإعلامية فى أن يدرجوا ضمن خطتهم استطلاعات من النوع الذى يوضح بالأرقام عدد النساء، المتزايد ممن يرغبن أو يتمنين أن يعاملن بخشونة.

لم تعد تلك العناصر قاصرة على فترة زمنية محددة تستخدم للتركيز على صور إعلامية ما، وإنما أصبحت العرف الغالب فى إطار الاتصالات، حيث دأبت الصناعة الثقافية على حشد تلك الأساليب واستخدامها. ويعد أسلوب المباشرة أكثر تلك العناصر فحشا ولفتا للنظر ويستخدم عند تقديم الحدث عبر التليفزيون ويعتمد على مفهومه الخاص للحقيقة. وبهذا نمت أسطورة الحقيقة هى أسطورة المباشرة كمنبع لها وللواقع وهى قابلة للتشكيل والتلوين ليصبح الواقع صورة مرئية للحدث.

ويعتمد هذا الأسلوب على تقنيات التسجيل وكذلك على الكادرات، وهو أسلوب معروف تماماً، ومن أهم خصائصه الحديث المحبب للناخبين. وبهذا ومن خلال سيناريو محكم الإخراج يتحول الأمر لعملية تأصيل للخطأ ولكل ما لا يمكن تصديقه وليس لمجرد محاولة إقناع. ففى الحملة الانتخابية يرجع انتصار التلاعب فى الانتخاب إلى اختزال الوجه لمجرد نظرة تعبر عن الحقيقة.

على هذا الصعيد فقط يتضح الطابع الإباحى الذى تناولناه فى مستهل هذا الحديث والذى يفصح عن نفسه بشكل لا يدعو للشك، حيث لا يقتصر على العرض، عرض أى جزء من أجزاء الجسد وإنما هو غاية هذا العرض الذى يدعى إعطاء نسخة من الواقع بخلطه بصورة للحقيقة ترتكز على النظر والرؤية كما هو

الحال بالنسبة للمعلومة التليفزيونية التى تقدم بأسلوب شديد التشويق.

ويكمن فساد هذا العرض فى تكرار الصور حيث تركز الرسالة الاعلامية على أنه لا يوجد سوى حقيقة واحدة فى العالم دائما ما يكون هناك وقت محدد تماما للإفصاح عنها وهى تقدم بشكل مباشر بعد أن يتم إعادة تشكيلهالتعرض «كحقيقة».

مدى ارتباط الرؤية بالإدراك

تندرج العديد من صور الدعاية السياسية المعلنة أو غير المعلنة للأسف تحت هذا الخط الإباحى.

ويصاحب هذا التحرك غالباً تغليب المتعة من أجل التغطية على فرا غ القيم.

هناك بعض البرامج التليفزيونية المعروفة التى تنمى هذا الحديث وتلك الصور وهى تستعيد المشاهد وتجعله مأخوذاً بنظره وإدراكه، ووجهة النظر التى ترتكز عليها تلك البرامج تتلخص فى التأكيد على صحة المادة المعروضة ، وفى تقديم صورنهم الشخصية عن الحقيقة.

مثل هذا الإجراء لا يجوز ربطه بأى عمل فنى . فالعمل الفنى يميل فى الأصل إلى تحرير الرؤية من المركزية ومن أى شئ قد يستولى عليها. ومن هنا نستطيع أن نتبين أنه لا يمكن أن يكون ثمة خلط بين البحث الجمالى فى العمل الفنى من ناحية ومجال الدعاية السياسية من ناحية أخرى ، ذلك أن ما يفصل بينهم

بشكل أساسى هو تلك المسافة الجديرة بالملاحظة التى يمكن من خلالها بلوغ نقطة الرؤية الصحيحة، المسافة التى تضع الفكرة أمام ذاتها، الأمر الذى يطلق عليه كاتب السيناريو جان لوك جودار «الطريقة الأخرى للتفكير فى الجسد والنظر إليه» أو كما يسميها ارتو «الفكرة الجسد» التى تجعل من صورة جنسية كبيرة صورة لا تغرى بالمتعة أو التملك وتختفى عنها الصبغة الجنسية. وهذا يختلف عن النظرة الثاقبة لأحد الناخبين.

إن النظرة الفاجرة للدعاية والسياسة لتحجب منظراً كاملاً يقع بين ما نشاهده وناظرينا.. منظراً يفجر رغبة ولكنها غير جنسية، ذلك أن الرؤية تذهب أبعد من النظرة المباشرة لترى السماء وتشعر بجمال الوجود المتجدد كل صباح.

إن حجب أو إزالة مثل هذا المنظر تحت وطأة الإباحية من أجل تجميل السياسة لا يكلفنا فقط الديمقراطية وإنما يكلفنا الحياة ذاتها وآمالها المرتعشة الجريحة فى ليالينا المليئة بالصور.

ملك الساحرات بقلم رينو إيجور

الإباحية.. منطقة مظلمة.. وقانون غير محدد المعالم، متروك لتقدير من يطبقونه.

ينص قانون السادس عشر من يوليو لعام ١٩٩٤ الخاص بحماية الشباب فى فرنسا على أنه إذا استدعى الأمر يجوز حظر شراء جميع أنواع الملصقات أو الإعلانات أو الإصدارات

على القصر، وكل ما يمثل خطرا على النشء إذا كان له طابع تحررى أو إباحى أو تعلق بالجرائم أو العنف.

تطبيق قاصر

غير أن تلك الرقابة لا تمارس بشكل فعلى. فمن الناحية القانونية لا يوجد رقابة. وليس لوزير الداخلية الحق فى إصدار قرار بحظر تداول شئ إلا فى حالة إقامة دعوى شرعية بناء على طلب من قسم الحريات القانونية.

لقد تضائل اليوم تطبيق هذا القانون. ففى خلال عامين تم حظر خمسة عشر إصدارا للقصر، نصفهم بسبب التحريض على الكراهية العرقية أو الدعوة إلى إعادة النظر فى أسس نظرية أو دستورية. وكذلك طبق على بعض المجلات الإباحية لعرضها صورا مفرطة فى السادية المازوخية أو صوراً جنسية مع الحيوانات و الأطفال. وكان ذلك فى الفترة التى استقر فيها فى الأذهان أن تمجيد الرجولة إنما يخفى وراءه تمجيداً للنازية.

وقد امتد سريان هذا القانون فى الماضى على بعض الأعمال الأدبية مثل «ايدان .. ايدان» لبيير جويوتا عام ١٩٧٠ و «قصر السان » لبرنار نويل عام ١٩٧٣ و «ملك الساحرات» لشولو دانكو عام ١٩٧٤. ولم تنج رواية ماثيو لندون من سوء تقدير رئيس قسم الحريات العامة إلا بفضل رفض وزير الداخلية متابعة الدعوى التى أقامها مرءوسه.

ولتبديد الاعتقاد بضياع هذا القانون ، سرت موجة حظر على

أعمال لساد وميللر ووليام بوروج وبيرنار نويل. ولم يعد هناك خلط بين تلك الأعمال والمجلات الإباحية، إذ كان القانون يخلط بينهم بشكل يثير السخرية.

انتهاك يجب ان تتحدد معالمه

يحيط لبس مماثل بالبند ٢٨٣ من القانون الجنائى الفرنسى الخاص بانتهاك الآداب العامة. وهو أمر أشد خطورة، لأنه «إذا كان حظر البيع للقصر يعد جزاءً إداريا» كما يلفت نظرنا السيد بيكور المحامى «فإن الإدانة هى جزاء قانونى. وعلى هذا يجوز للعدالة أن تحاكم المؤلف «مثلما حدث مع فلوبير وبودلير وأخيرا مع بيرنارد نويل» دون أن يكون للقاضى قدرة على تحديد نوعية وماهية ذلك الانتهاك الذى أدان على أساسه كتاب «قصر السان»

واليوم، أصبح هذا التشريع يطبق ببصيرة متيقظة ولكن دون أن يتم تدارك التأويلات المتعسفة التى قد يذهب إليها البعض عند تفسير هذا البند. وعلى هذا، يطالب العديد من الناشرين بتحديد مجال تطبيق قانون ١٦ يوليو ١٩٩٤ بصورة أكثر دقة بدلاً من إلغائه.

(الادب الإباحى)
بقلم بياتريس دوروب

لعل ســـرد تاريخ الأدب الإباحى هو شئ يتطلب توضيحاً. فإذا كان تعريف الأدب هو أمر فى متناول كل من المؤرخ والناقد فــإنه من الصــعــوبة بمكان إيجــاد تعــريف للأدب الإبــاحى أو إدراجه ضمن نظريات الأنواع الأدبية.

بعد أن كنت متيقنا من أن لقائى وجان جاك بوفير سيجلى لى بعض الحقائق بشأن هذا الموضوع، أصبت بدهشة عميقة، إذ أننى لم أبلغ حد اليقين ولم أصل إلى أى تعريف يذكر من ذلك الناشر المفترض منه المعرفة بالشئ. وكأن الأمر مجرد زبد من المعلومات غير المؤكدة. وسوف آخذ مثالا أحد القصص التي رواها لى والتى نشرها فى الجزء الرابع من «مبحث القراءات الإباحية» والذى يتناول فيه الفترة التى شهدت نشأة الكتابة وحتى قيام الثورة الفرنسية.

تروى احــدى المدونات الســومــارية والتى تســمى أيضــاً بالمسمارية نظرا لأن تلك الكتابة كانت تعتمد على إحداث شقوق متتالية على ألواح من الفخار بواسطة أعواد من البوص المبرى تروى حكاية احدى الالهات التى انطلقت تلاحق إلها اغتصبها يروى الناشر أن تكرار الثقوب المحفورة فى الفخار إنما يرمز إلى الأعضاء التناسلية للمرأة. ولكن من أين تأتى له أن ذلك الثقب يحمل هذا المدلول وحتى إن تأكد من ذلك فهل كان

المقصود هو المهبل أم الرحم أم ورقة اللوتس؟ أم أنه كان يرمز إلى جنس المرأة بشكل عام؟ إن تعريف الأدب الإباحي يتطلب أن نتساءل قبل كل شئ عن طبيعة هذا الأدب. فهل هناك بالفعل نوع أدبى يمكننا تسميته بالأدب الإباحي؟

ازدراء الإله :

يعرض جان جاك بوفير تاريخ الكتابات الإباحية الذى يتضمن دراسة تاريخية عن الأنسان وكذلك دراسة اجتماعية للفترات التاريخية التى كان يحظر خلالها الإنتاج الأدبى المشين.

ومن بين تلك الفترات ما جاء فى مقدمة كتابه «مسافر ليل» الذى يقع فى الجزء الثانى من مبحثه، أنه فى القرن السادس عشر ومع نشأة الطباعة لم يكن حظر النشر يسرى إلا على النصوص التى تمس العرش أو الكنيسة بسوء. أما الكلمات الفجة والتعبيرات الفاضحة فلم تكن قط من الممنوعات. أما القرن السابع عشر فلقد تضمن مفارقة غريبة . فأثناء حكم الملك لويس الرابع عشر الملقب بالملك الشمس، الذى كان، حكم أخلاقي بالدرجه الأولى، دفع كل من بير بيتيه وتيوفيل دو فيو حياتهما ثمنا لكتابات اعتبرتها الكنيسة تدعو للفسق، بالرغم من أن الدافع الحقيقى وراءها كان سياسياً أكثر منه أخلاقيا، بينما شهدت نفس تلك الفترة ظهور الأدب الإباحي. «لقد ابتكر الكتاب الإباحيون الفرنسيون ما يسمى بالنص الجنسى على النحو الذى سيظل عليه لفترة طويلة، وهى بحق نصوص فاجرة مدمرة

باحتقارهم للعادات الطيبة فإنهم بذلك يزدرون الإله أيضاً، بل وينفون وجوده باسم الإنسان».

ولقد شهد القرن الثامن عشر قدراً كبيراً من حرية السلوك كذلك أطلق الثوار سراح سبعة سجناء من الباستيل كما أفرجوا عن عدة ألوف من الكتب الممنوعة من التداول. وما أكثر الكتب التى تناولت الحياة الجنسية للملك والملكة فى تلك الحقبة.

وعلى صعيد آخر يعد كتاب «جوستين الجديدة» للمركيز دى ساد كتابا تعليميا عن التنشئة الجنسية لدى الشابات. ومن ناحيته، أقر نابليون الرقابة مرة أخرى، كما قامت الحركة الإصلاحية فى البلاد بتشديد الرقابة على إصدارات الصحف وأدين الناشرون الذين قاموا بإصدار كتاب «الراهبة» لديدرو و «العلاقات الخطرة» للاكلو بزعم أنهم بذروا آفة الثورة. وكذلك كان الأمر بالنسبة لشعر بودلير الذى اعتبر عام ١٨٥٧ أنه «يؤدى إلى تهييج الحواس بواقعيته الفجة الخادشة للحياء». أما رواية «الطفيلى» لجول رونار التى صدرت عام ١٨٩٠ فلقد احدثت جلبة كبيرة. وقد نشر هوسمان عام ١٨٩١ فى بلجيكا كتابا جاء فيه: «أن الجانب الداعر والحسى بالكتاب ليدعو حقا للاستنكار» وقد حظيت تلك الرواية التى امتزج فيها الجنس بالروحانيات والسحر بنجاح مدو. أما قائمة الكتب المحظور تداولها فلقد امتدت طوال فترة الجمهوريات المتلاحقة.

ولقد امتدح الشاعر الفرنسى أبولينيير أعمال «ساد» وبذل ما

فى وسعه لتهيئة القارئ وحثه على قراءة كتاباته ومساندة مؤلفاته الإباحية. وقد جاء فى حيثيات الحكم قضية ساد أن «الهدف من المرسوم الصادر بشأنه بتاريخ ٢٩ يوليو عام ١٩٩٣ هو حماية الآداب العامة ضد ذلك العرض الفاحش للفجور الجنسى، وضد التعبير عن الفكر بأية صورة من الصور حينما يتخطى كل الحدود وينتهك قواعد اللياقة والاحتشام المتعارف عليها.

أما فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية فيبدو أنها ارتضت نظاما أخلاقيا مختلفا عن ذلك الذى انتهجه ماريشال، مما أحدث تغيرات وتقلبات كثيرة للناشرين والكتاب.

فميلر، الذى صدر له كتابا فى فرنسا فى ففترة ما بين الحربين إلى جانب كتب كل من جويس وكولات وجيد الذى كان يمتدح الشذوذ الجنسى، كان فى تلك الفترة مطارداً. كذلك كان الحال بالنسبة لبوريس فيان بسبب كتابه «سوف أبصق على قبوركم» . ولقد صدر عام ١٩٥٤ كتابا لبولين رياج تم تداوله سرا تحت عنوان «حكاية أو» وكذلك طبعت ٢٢٠ نسخة فى الخفاء من كتاب «جسدى، ذلك الشيطان العذ» لبيار ماسو عام ١٩٥٣ . أما برنار نويل فقد أدين لانتهاكه الآداب العامة بسبب كتابه «قصرالسان».

اباحية بالأمس .. أدب اليوم

إذا كانت حيثيات الإدانة الموجهة لهؤلاء الكتاب توضح أن كل ما يمس الجسد ويصدم الحياء يعتبر شهوانيا وإباحيا فهل

ينطبق ذلك على الإصدارات السرية التى يتم تداولها فى الخفاء وعلى الكتب المحظور نشرها، وهل كبت الحريات الإباحية والرقابة سيحدد إذا كان هذا الأدب إباحى أو جنسى؟ فما أدين بالأمس أصبح اليوم ينشر فى دار البلياد أحد أرقى دور النشر ، أى أن ما كان إباحيا بالأمس أصبح أدبا اليوم؟

عموما إذا أقر القانون شيئاً وجعله قاعدة وحكما فلا يسعنا نحن أن نقول قولاً آخر.

و« قديماً، كان نظام الرقابة يجعل من الخصم شخصاً مسالما تماماً بحرمانه من أساليبه التعبيرية. أما النظام الجديد فإنه يعمد إلى تسطيح المعنى وإفراغه من المضمون حتى يفتقر تماماً إلى أية مقدرة هجومية. وهو إجراء أشد صرامة، ويتم فى تكتم شديد». (من كتاب «قصر السين» لبرنارد نويل).

ويمكن إرجاع تعريف الكاتب جورج باتاى للجنس بأنه «الرضا بالحياة حتى فى الموت»، إلى نظرية فرويد حول غريزة الموت ومدى ارتباطها الوثيق بمبدأ الحياة وديناميكية البقاء. وفى ضوء التطور الفكرى الذى طرأ علينا لن يصبح الأدب الإباحى هو ما يمس الجسد ويخدش الحياء ولكنه سوف يرتبط بما يجذب فى الجنس إلى الموت وتدمير الجسد. يقول باتاى «إن أعضاءك التناسلية هى أقتم وأدمى نقطة فى جسدك... ولهذا يجب عليك أن تستمع إلى ذلك الصوت المتوحش المتحشرج الآتى من أعماق أحشائك». إن إنشودة ايروس تدعو الآن إلى التوحش والعنف

وتضع الأدب فى جانب التجربة المحيرة، تجربة الآلام والقتامة والدناءة والجنون، وأما القراءة فتضعها فى جانب الاختناق الداخلى. وبهذا ينفتح الأدب الإباحى كانفتاح صمام داخلى، ليخلق نوعا من الفصام الفكرى إذ يعبر عن نشوة الجسد.. ولكن .. بلغة مبتورة . «الآن اكتب بلغة اغتصابى ..» «ب. جويوتا. من كتاب العيش».

بسكال بينان

الرسومات الجنسية

حينما يتناول علماء الآثار الرسومات الجنسية التى خطها أجدادنا القدماء، فكثيراً ما يتأرجح تأويلهم لتلك الرسومات بين الرمزية الدينية والتعبير عن الرغبة الجسدية.

ماذا بقى من إباحية الأمس لعلماء آثار اليوم؟ إن كل ما نعلمه بهذا الشأن عن فترة ما قبل التاريخ، لا يتعدى صوراً لبعض الأعضاء التناسلية الأنثوية أو هى مجرد مثلثات بالكاد مرسومة أو محفورة تحيطها أحيانا تجويفات طبيعية بالإضافة إلى بعض التماثيل النسائية التى منها ما يتميز بخطوطه الدقيقة ومنها ما يتميز بصدور وأرداف ضخمة، كذلك عثر على دلايات كانت تستخدم فى الزينة، تشبه فى آن واحد صدر امرأة أو عضو ذكرى منتصب.

خارج السياق الدينى

من الملاحظ أنه فى ذلك الوقت كان من النادر رسم عدة أشخاص فى صورة واحدة ، وكذلك كان الحال بالنسبة لمشاهد

الجماع التى بدأت تكثر فى عصور المعادن حتى أصبحت مألوفة تماماً فى عصور التاريخ. وهناك بالفعل العديد منها فى روما واليونان القديمة وفى حضارات أخرى مثل حضارة مصر والهند . ولكن كيف لنا أن نفسر تلك الرسوم؟ وأى معنى يمكن أن نعطيه لها ونحن نفتقر إلى حد كبير لأية بيانات توضح لنا السياق التى كانت تستخدم فيه. أكانت تدل على الخصوبة أم على الجنس، أهى مجرد أسطورة أم حقيقة؟ على أية حال لا نستطيع أن نقول عنها إنها رسوم إباحية أو جنسية، إلا حينما يكون ذلك واضحاً تماماً، ولكنها غالباً ما تكون رمزية.

أما عن النصوص، فهى فى الواقع تدل على معتقدات مركبة يتداخل فيها بشكل ملموس الحب مع الميلاد والموت. غير أن ذلك لا يمنع من وجود بعض النصوص شديدة الجراءة تعبر عن الرغبة والمتعة الجسدية بعيداً عن أى مضمون دينى.

هناك تساؤل يطرح نفسه، أيمكننا أن ندرج رسوم ونصوص ذلك العالم، الذى تداخل فيه الجنس والدين تداخلاً وثيقاً، ضمن بند الجماليات؟ وماذا عن مواخير ذلك الزمان التى ينقب عنها العلماء أحيانا بحرص ودقة بالغين والتى أصبحت مثار فضول السائحين كما هو الحال بالنسبة لماخور بومباى؟

وإذا صح أنه يفضل عدم اللجوء إلى آرائنا الشخصية عند تفسير تلك الآثار الأمر الذى غالبا ما يحدث ألن تتضمن النتائج التى قد نصل إليها بعد أن نعرض المعطيات المتاحة ونصنفها

تبعاً للموضوع أو الأسلوب إن وجد ألن تتضمن تلك النتائج قدراً من الانطباعات الشخصية ؟ وكيف لنا أن نفهم بشكل موضوعى الرسومات الجنسية المحفورة الخاصة بثقافات مختلفة فى الوقت الذى ما زال فيه الجنس فى مجتمعنا أمراً مبهما، طالما ظل محظوراً، وإن تناوله أحد فبحساسية شديدة. أكان السبب الذى تم من أجله تعديل صورة «قتل الزانين» التى نشرت بمجلة الاشوريات بباريس عام ١٩٠٩، سببا علميا؟ إذ تم محو الجزء الذى يصور العضو الذكرى المنتصب النتصب ومن فوقه السيدة الجالسة القرفصاء، بينما نشرت نفس الصورة فى فيينا دون أيه رتوش ثم ما قولنا فى نظريه اندريه لوروا جورهان التى تفسر فن العصور الجيولوجيه السابقة على انه فن مبنى أساسا على الرجل والمرأة دون وجود أى مظهر للجنس فى حين أن بعض الرسوم توحى بغير ذلك؟ إذا اعتبرنا هذه الرسوم القديمة مجرد رسوم لها دلالة جنسية رمزية، تعبر اساسا عن ديانة بدائية أو عن معتقدات سحرية، بعيدا عن أى تفسير إباحى ألا يدل ذلك على تمييزنا بين الخير والشر؟ والا ننسب بهذه الطريقه لمن قاموا بتلك الصور السذاجة أصولنا المفقودة؟ أليست الإباحية بشىء موجود فى العالم أجمع وإن كان هذا يعتمد على تعريفنا لمفهوم الإباحية.. على كل يرى جورج باتاى أن "فن ما قبل التاريخ جاء نوعا ما كاستجابة للرغبة فى البحث عن لحظة خاصة جدا تتعدى كل ما هو دنيوى حيث تتيح المحظورات الفرصة للحياة"

والآن ما الذى سيبقى لعلماء آثار الغد من إباحية اليوم؟ بعض الأفلام والشرائط والصور... أدوات فانية ولا شك.. فى الواقع لن يبقى الشىء الكثير. ترى، أسوف يتناقشون ويتجادلون لمعرفة ما إذا كان لهذا الوضع أو ذاك علاقة بخصوبة المحاصيل وبتصورنا لهذا العالم؟ وما الذى سيعتقدونه حينما يرون هذه القضاب المنتصبه بجميع الأحجام التى عثر عليها بكميات كبيرة فى خزائن أحد الحوانيت المتخصصة... أسيحسبونها تماثيل الهدف منها التقرب إلى الله؟

« الكلبيون » بقلم ميشيل اونفريس

على رأس قائمه فلاسفة الإباحيه ياتى المستمنون ، وديوجين هو بلا منازع رائد الفلسـفـة الإباحـيـة.. إذ كـان يمعن فى الاسـتمناء فى مـيدان عـام ويأمر كل من تلح عليـه الرغبـة أن يشبعها فورا وبنفس الطريقة . وطوال ٢٥ عام لم تخب على يديه شـعلة الفكر الفلسـفى الإباحى . وعلى قـمـة الطريق المؤدى إلى دروب الرغبة حيث تكمن كـافة أنواع العربدة وأشـدها تهـتكا وشـذوذا، ياتى فـوكـوه أسطورة أبدية ، وحسـاسـيـة لا تعـرف الكلل، وشعلة دائمة التوهج.

الكلبيـون (١) والمستمنـون

لم يحب الكلبيون الإثارة فحسب بل كانت منهجهم الفلسفى المفضل وطريقتهم فى اتباع المنهج السقراطى الخاص بتوليد الحقيقة. وعلى هذا كانوا يدعون إلى تناول اللحم البشرى واللحم النيء، ولترك الجثث تتعفن فى الشمس. وعلى الصعيد الجنسى وإلى جانب الاستمناء أمام العيان، لم يكونوا يمتنعون عن الجماع فى الساحات للتأكيد على بطلان عاداتنا الأخلاقية والاجتماعيه وليبرهنوا على أن إشباع الرغبة الجنسية لا يقل بساطة عن إشباع الجوع أو العطش فمن ذا الذى يتخفى بالفعل ليأكل ثمرة تين أو ليشرب من نافورة مياه حينما تراوده الرغبة فى الأكل أو الشرب؟ والكلبيون أيضا يطلقون للفساء العنان.. الامر الذى طرب له مـعـجـبـوا سـاد. أين هذا من حـال أحـد

الفلاسفة الذى صدر عنه يوما ريح لم يستطيع التحكم فيه، فحبس نفسه فى منزله لا يبرحه من فرط خجله. بيد أن تلك العقدة انحلت مع كراتس.. إذ كان يرى أن هذا الفعل ليس به ما يشين ثم جاء بعد ذلك الغنوصيون ٢ يحملون لواء الإباحية. فعلى غرار "التناول" فى الكنيسة كان مريدوا هذا المذهب "يتناولون" بالمنى.. إذ كانوا يجمعونه من رفقائهم ويتناولونه عن طريق الفم تلك كانت وسيلتهم لبلوغ كنه الحقيقة. واستخدام الفم فى الإثارة الجنسية هو بالنسبة لهم وسيط ميتافيزيقى افضل من عملية التأمل الروحانى ومن جدلية أفلاطون. كان هؤلاء الحكماء يعمدون بالفعل الى استخدام الفم فى انحرافاتهم وكانوا يأتون رفيقات فكرهم الفلسفى، حتى إذا حملن كانوا يقومون بإجهاض تلك الأجنه بعد أن تتكون بالفعل عن طريق انتزاعها بأيديهم من الارحام ثم كانوا يمزجونها بالملاط ويضيفون إليها العسل والصلصة والمشهيات وإضافات أخرى.. كان هذا المظهر من مظاهر "التناول" الفكرى يتم فى الوقت الذى كان القديس أوجسطين يمضى وقته فى التأمل والتفكير فى جنات النعيم..

واستمر الفكر الإباحى فى العصور الوسطى على يد راهبات ورهبان الفكر الحر. كانوا حضوريين، ماديين، لا أخلاقيين بل وساديين قبل ساد. كانوا ينادون بالحرية الجنسية التى لا تحكمها أية قيود، بل لم يكونوا يتورعون على مدح الجريمة مفسرين ذلك بأن الجريمة ما هى إلا شكل تستدعيه ضرورة

التغيير فى نظام الطبيعة أى أن الجريمة أبعد من أن تفسر بمجرد كلمتى الخير والشر. وهم يدعون إلى ارتداء ثياب جميلة فخمة حريرية الملمس كما يدعون إلى الجماع على الهيكل الكنائسى، وإلى استخدام علامات سرية تتيح فوراً معرفة من لديه رغبة فى من، وعندئذ يشبعون تلك الرغبة فى نفس اللحظة مصدرين أصواتا شهوانية.. بل إنهم كانوا يخلعون ثوب الرهبنة لممارسة تلك الأفعال فى المقاهى حول زجاجات الخمر والوجبات الفاخرة.

وكان الإباحيون من أمثال لاموت لوفايى ولوبيه ودى باروه وفانينى ونينون دى لانكو يمارسون هذه المادية البهيجة ويدعون إلى جنة على الأرض قوامها الجنس الذى لم يكن قط مثار تمجيد أصحاب المذاهب الطمأنينية ٣ أو الجانسينية ٤ أو الديكارتية فى ذلك الوقت.

أما المركيز دى ساد فهو من ستثيره تلك الافكار وسيكون وريثها. ونحن نعرف ساد كاتبا ونعرفه إباحيا ونتخيله عربيداً جانحا ولكننا ننسى دائما أنه فيلسوف وقارىء لكتاب القرن الثامن عشر المتشددين فى فكرهم المادى من أمثال هلفتيوس وهولباخ وديدرو ولاميترى. ولعلنا لا نستطيع أن نتأمل فكرة النظام الإباحى لدى ساد دونما الرجوع إلى جذوره الفلسفية فهو يرى أن الغياب الكامل لأي تواصل ممكن بين الكائنات هو أمر من شأنه جعل الفجور ممكنا بعيداً عن الحتميات الأخلاقية.

فالمتعة هى الضرورة الحتمية، ومنبعها ميتافيزيقى: الوحدة المطلقة الشبيهة بالذرة التى لا تتجزأ والتى من المستحيل دمجها.. فتظل وحيدة دائما وتكرس إلى الابد لما أطلق عليه «الانعزالية»' ومن هنا، كان الجلد بالسياط وحرق جثث الأموات والتعذيب والعربدة واللواط واستخدام مختلف وسائل الإثارة الجنسية وغيرها من تلك التنويعات على نفس النغمة المادية، نوعا من المتع الفلسفية. ومن هنا كانت الإباحية تعبيراً عن الحدود الميتافيزيقية لفهوم مادى.

ثم جاء بعد ذلك من أرادوا أن يبلغوا حد الكمال فى هذا المضمار، يزيدون عمن سبق بقدر من الغموض وكثير من الغرابة، جاء من أرادوها يوطوبيا جنسية معممة. هذا ما قدمه شارل فورييه، أول من دعى إلى عالم يدار كالمواخير ودور البغاء، حيث ينهل كل فرد من المتع حسب إمكانياته واحتياجاته، وبالاسلوب الذى يفضله ويأتى على هواه : فعلى سبيل المثال هناك التَوَلُّه الجنسى حيث يحبذ كثيرا لعق الأقدام وكذلك الإمعان فى النظر إلى أجزاء معينة من الجسد، تعرض فى متحف خاص فى تجمع يعيش فيه الجميع عيشة مشتركة. وهناك أيضا الجنس الجماعى أما الشيوخ الداعرون فسوف يسعدون بحسان صغيرات. كما يدعو فورييه إلى «حرية النزوات والرغبات بهدف تحقيق المتعة للذات وللآخرين». ولعلنا نتنفس الصعداء حين ندرك أن أفكار فورييه، ممثل اليوطوبيا الاشتراكية العظيم، لم تتخذ نموذجا

تحتذى به دول الشرق التى ظلت طوال نصف قرن من الزمان خاضعة للاشتراكية الكئيبة. وفى تقديرنا أنه ستظل هناك دائما محاولة لتخطى العائق الذى يحول دون توافق الحضارات الرأسمالية، على أمل الإقامة الدائمة فى بلاد البغاء المحيرة وبعيدا عن تلك الجلبة، وعن حمى الاشتراكية فى قرننا هذا هناك بعض الشخصيات التى كتبت سيرا حياتية ذات طابع إباحى على سبيل المثال ، نجد جورج باتاى الذى كتب «السيدة ادواردا» ملتمسا ضحية يضحى بها وباحثا عن النشوة فى المواخير ، وعن الروحانية فى البغاء .

وأخيرا هناك ميشيل فوكوه الذى كان يكتب عن الجنس وتاريخه. لقد ترك بعد موته حقيبة مليئة بالجلود والسلاسل والسياط فى دولاب عرض أعده للجمهور هرفيه جيبار الذى مازال يصب جام غضبه وكراهيته على ذلك الصديق الذى لم ينقذ حياته. كان فوكوه مازوخيا ساديا كثير السفر إلى الولايات المتحدة لقضاء أوقات ماجنة فى ملاهى الشواذ.

اباحيون ضد فلاسفة

وكما نرى، فإن مأدبة الإباحيين وفلاسفة الفكر الإباحى حافلة بالحضور.. كلٌ حسب القرن الذى عاش فيه، يسخر من شعارات ورموز العفة والفضيلة التى نتعلمها من الكتب والمعاهد: ديوجين ضد أفلاطون؛ الغنوصيون ضد قساوسة الكنيسة؛ رهبان وراهبات الفكر الحر ضد أنصار الفلسفة الكلامية؛ كبار

الاباحيين فى عصر التنوير ضد بوسويه ومالبرانش وديكارت؛ إباحيو القرن الثامن عشر ضد من أطلقوا الثورة الفرنسية والعقلانين والعلمانيين؛ فورييه ضد ماركس؛ باتاى ضد سارتر؛ فوكوه ضد كل الأخرين.... أو لنقل ببساطة المفكرون الإباحيون ضد الفلاسفة. إن الإباحى يدعو للخلاص. فهو يرى أن تحرير الجسد من شأنه تحرير الفكر. وإن الروح ما هى إلا شىء مادى كل ما تهفو إليه هو المتعة. ومنطق ثورى بالنسبة للإباحيين، بل إنه يعبر عن الثورة الوحيدة ذات القيمة. والبقية تأتى.

إن ساعة سقوط الرموز قد حانت لنفرغ ضريح لينين من جثمانه ونضع بدلاً منه تمثالاً من الشمع للفجور، ولننظم زيارات إليه حيث يقوم دليل بالشرح، ولتدرس المدارس المذهب الكلبى القديم. أما الثكنات فلن تستقبل سوى الحسان ممن يعرضن حسنهن للطلب. ولنتخيل المفكرين الإباحيين فى طليعة التنوير الإنسانى. من يجرؤ بعد هذا كله على أدعاء أنه ليست لدينا مشاريع لمجتمعات جديدة.

هوامش من المترجم :

١- **الكلبيـة** : مذهب فلسفى يقول باحتقار العرف والتقاليد والرأى العام والأخلاق الشائعة .

٢- **الغنوصيه** : نزعة فلسفية دينية تهدف إلى إدراك مباشر لكنه الأسرار الربانية .

٣- **الطمانينية** : مذهب تصوفى يرى أن الكمال يقوم على حب الله وسكون الروح .

٤- **الجانسينية** : مذهب جنسينوس المتعلق بالنعمة الإلهية والجبرية وهو مذهب أخلاقى مسيحى متشدد .

آليات النساء

حوار مع چيرار بورجار دبيه أجراه چيل نورد جمان

– لعل كتاب «آليات النساء» للكاتب كالافارت ليس بأول نص «ملتهب» تصدره .. إذ مازال كتاب بيرنار نويل عالقا باذهاننا.

– لقد أعدت بالفعل إصدار «قصر السان» لبيرنار نويل وسوف أعيد نشر «ثقيلات بطيئات» لهارديلييه فى المجلد الثالث فهما من الكتب الهامة التى كانت محل نزاعات قضائية. إنه لأمر شيق أن تشهد ما يحدث عند نشر كتاب من هذا النوع. لقد لزمت الصحافة الصمت عندما قمت باصدار كتاب «الشمال» للكاتب دونويل، رغم أنه ليس بكتاب جنسي بمعنى الكلمة، بحجة أنه إعادة إصدار وليس اصدارا جديداً. والحقيقة أن هذا الكتاب لم يخرج أبداً إلى أرفف المكتبات قبل ذلك اليوم، وإنما أصدره كلودشو فى طبعة خاصة فقط من قبل. وبغض النظر عن المقال الذى كتبه سوليرس فى الـ «نوفيل اوبسار فاتير» لا أعتقد أن أحدا أخر قد اهتم بالموضوع.. صمت مطبق حول واحد من أهم كتب القرن العشرين. واليوم، يعد كتاب «آليات النساء» خلاصة لما كتب فى «الشمال» وهو كتاب إباحي، بمعنى، أنه يصف الأشياء بدرجة تقترب من الوصف التشريحى. والكتاب له هدف، فقد عاش كالافارت وقتا بين البغايا. ولعل من الأسباب التى دعت

بعض الجمعيات النسائية إلى التزام الصمت إزاء هذا الكتاب هو أنهم يرون ان «ما جاء على لسان النساء حديث ملفق» وهو أمر غير حقيقي، فما فعله الكاتب لا يعدو أن يكون نقلاً لما رآه. وفي معرض حديث لباتريك أمين حول كتاب «آليات النساء» قال: لم أكتب أعمالاً عن المرأة ولكن عن علاقتي بالمرأة. «وليس هذا بمحض خيال. ولقد رأت ناقدة شابة، تؤرخ بشكل منتظم لأعمال كالافارت، أنه في هذه المرة قد تجاوز الحدود. وعبرت عن هذا في مقال يدعو للازدراء.

– إذن فلقد أثار هذا الكتاب جدلاً رغم كل شيء؟

– عادة ما أقوم بإحصاء المقالات التي تكتب عن كالافارت وقد علقت بالفعل العديد من الصحف والدوريات على ما كتب. أما بقية وسائل الإعلام فيبدو أنها كانت تعاني من الحرج كما هو الحال بالنسبة لصحيفة «لوموند» التي عادة ما تولي اهتماماً بكتابات كالافارت.. فإلى الآن وبعد مضي ثلاثة أشهر على صدور الكتاب لم تكتب عنه أقل تعليق سوى بادرة «تأنيب ضمير» توضح أنه عند اختيار أفضل مائة كتاب للعام جاء «آليات النساء» ضمن قائمة أنجح المؤلفات. وكأن الجريدة أرادت أن تقول «هذا الكتاب مقروء ولكنني لن أفسر لكم السبب». أما «الكاتران ليتيرار» فقد أوضحت تماماً أن هذا النوع من الكتابات غير مرغوب فيه. وكذلك كان رد فعل «ليبيراسيون». وسواء كانوا مدركين لذلك أم لا فإن هذا يعد نوعا من الرقابة على أحد الكتب التي تثير جدلاً.

– وهو الأمر الذى لم نتعرض له عند إصدار كتاب «قصر السان» الذى اثار حفيظة الرقابة عند نشره أول مرة؟

– عندما أصدرت هذا الكتاب كان يعرض فى ذلك الحين نصاً مسرحياً مأخوذاً عنه ولذا تناولت الصحافة الحديثين بالتعليق ولكن «قصر السان» لم يكن كتاباً إباحياً. إن ما يصدم القارىء فى اعتقادى هو الإباحية. وحينما تكون الإباحية مكتوبة بشكل جيد تكون الصدمة أشد. إن الكتابات الجنسية كثيرة ولكن أيا منها لا يشبه «آليات النساء» فى شىء. لا أحد حتى اليوم يملك الوقائع أو الأسلوب الذى يؤهله لكتابة مثل هذا العمل. أحياناً ما اتساءل أيكون العنف الذى تنطوى عليه الكلمات هو أكثر ما يصدم فى مثل هذه الكتابات؟ إن ما يدعو للدهشة هو أن يكون كاتباً بهذا المقام أحد كبار الكتاب الذين لا يزالون على قيد الحياة ولا يكتب عنه سوى بعض المقالات منذ أكثر من ثلاثة أشهر من تاريخ صدور كتابه. والأشد غرابة أنها المرة الأولى التى يباع فيها كتاب لكالافارت بهذه السرعة. فلقد تخطينا السبعة آلاف نسخة. ويرجع ذلك إلى رواج الكتاب بين القراء وكذلك مساندة حقيقية من أمناء المكتبات. إذن فالأمر لا يتعلق بالقراء ولكنها رقابة ماكرة. بالنسبة لكتب مثل «قصر السان» أو «ثقيلات بطيئات» استند قرار العدالة إلى اخلاقيات سائدة تتطلب معايير محددة أما الآن فطريقة التعبير مختلفة. هناك مقاومة خافتة غير معلنة أو واعية. كتبت إلى بيرنار راب أسأله إذا كان

قام بدعوة جورج باتاى عقب صدور كتابه «حكاية عين» ولكننى لم اتلق إجابة. ويبقى السؤال: أكانت وسائل الإعلام ستحتفى اليوم بأعمال باتاى؟

- أيكون لهذا الصمت دلالة اكبر على تدهور قيمة العمل الأدبى ، إذ لم يعد مجالاً للتنافس؟

- بالفعل. وهذا ما يدعونا لنقد الساحة ألأدبية الحالية: هناك العديد من الكتاب، وأعمالهم ترقى إلى مستوى جيد جداً. ومن ناحية أخرى لدينا قراء شغوفون بالاطلاع. إنما المشكلة تكمن فى الوسطاء أى همزة الوصل بين الكتب والقراء. إن هذا الوسط مريض بل وفاسد أيضاً.

- أيجوز كتابة كل شىء؟ أو بالأحرى أيجوز نشر كل شىء؟ وبصراحة.. أكنت تأخذ على عاتقك نشر كتاب مثل «حكاية عين»؟

- بدون شك. الرقابة فى نظرى كعقوبة الإعدام.. أن تكون ضدها يعنى أن ترفضها بالفعل قلباً وقالباً. وإيمانى أن القراء أشد فطنة من أن يميز لهم أحد الغث من الثمين. فعلى سبيل المثال فى «بينوا دى سون» وحيث تنظم لقاءات حول كالافارت قامت إحدى الفرق بتقديم عرضا مسرحياً مستمداً من كتاب «أليات النساء» دون أن يكون هذا مثار صراخ أو احتجاج من أحد.

- إذن من وجهة نظرك أن هناك فرقاً بين العمل الجنسى والعمل الإباحى؟

– نعم ، فالجنس مرتبط أكثر بالصورة. والحق أن الأعمال الإباحية غالباً ما تكون مكتوبة بشكل ضعيف أما أعمال كالافارت فترتكز على تلك العبارة لسان جان: «أكتب ما تراه». وهذا ما فعله في كتابه بكل دقة. فحينما يصف حذاء امرأه وهو منكفيء على جانب من البساط، يستطيع القارىء أن يتخيل الساق العارية التي لم يصفها الكاتب... ولهذا نقول إن القراءة أيضاً عمل خلاق.

– أيمكننا إذن أن نتحدث عن عودة للأخلاق؟

– في تقديري أن النفور من تلك الأعمال مواكب تماماً للانبهار بها. ولقد أدركت هذا من خلال ردود الأفعال القوية والعنيفة التي أحدثتها مؤلفات كريستين انجو. يقول بوفير إن الأخلاق لم تمس، فقط إتخذت أشكالاً جديدة. غير أن الكتابة في اعتقادي هي التي تقع تحت وطأة الرقابة. ربما يكون كتاب «آليات النساء» إباحياً وهذا أمر شائع ولكنه عمل أدبي أيضاً وهذا شيء فريد.

وقد تكون الإثارة الجنسية مرفوضة، وستظل الرقابة تلاحقها دائماً. ولكن المجال الجنسي لا يخضع لعقل ولا يختص بذكاء.. فالإباحية مثلها مثل الموت لها مهابة وهذا هو ما يخيف.

الفصل الثانى

ديكارت فارس العقل

ذات صبـاح باكـر، وفي مسـقط رأس ديكارت، تلك المدينة الواقـعـة على حـدود توران الجنوبيـة وبواتو، ظل سكان المدينة قابعين في بيوتهم الخشبية وقد غالبهم النعاس. وأبت النوافذ - ذات القوائم الخشبية في الشارع التجاري الأوحد بالمدينة - إلا أن تظل مغلقة. أمـا في الميدان، حيث تقع دار العمودية، كـان تمثـال رينيه ديكارت المصنوع من الحديد الزهر، والقابع فوق قاعدته منذ عام ١٨٤٩، أول من فتح عينيه.. وتحت ردائه، دار عاملان بسعادة يتأملانه، ثم قالا: «فلننظفه وندعكه بالرمل.. يجب أن يبدو جميلا في يوم عيد ميلاده !».

ولما سألنا أحد سكان تلك المدينة الصغيرة عن عمر هذا المفكر الشهير رد علينا شيخ في الثمانين من عمره بصوت خافت قائلا: «عمره يفوق عمري أباً عن جد». أنه يمر منذ نعومة أظافره أمام «هذا الرجل العظيم ولكنه أبداً مـا راوده السـؤال عن عـمـره وفجأة، أخذ صوت يعلو في ميدان ميلو - فريسلون، كـأنه يأتي

بالإجابة عن تساؤل هذا العجوز. إنه صوت عبقرى ماكر، يتدرب على مسرحية «ديكارت فارس العقل» التى ستعرض هذا الصيف فى المدينة يقول: «يا إلهى. . . رينيه، لقد بلغت المائة الرابعة من العمر. عيلا ميلاد سعيد يا عزيزى».

فى أعقاب قرار إدارى (١)، تجمع ٤٢٣٦ شخصاً هم سكان المدينة الصغيرة، للاحتفال بديكارت. وقد كشف هذا الاحتفال أن الجميع يجهل كل شئ تقريباً عن كتاباته، فهل ينتسب سكان مدينة ديكارت بحق إليه؟ «ليس بالضبط» كما يقول عمدة المدينة السيد (سارج بيتى)، المنتمى للحزب الاشتراكى. وأردف «لا تنسوا أننا هنا فى أعماق فرنسا». ومع ذلك فالسيد بيتى ليس متشائما بهذا الشأن، وأقل ما يمكن أن يقال عنه هو أنه كافح بشدة ليحفز مجتمعه ! ويعد الاحتفال بذكرى ميلاد ديكارت الأربعمائة بالنسبة إليه مناسبة رائعة للنهوض بالمدينة التى يتناقص تعداد سكانها باطراد، كما أن صناعاتها الورقية، وتلك الخاصة بالطباعة، آخذة هى الأخرى فى الانحسار.

وقد اعترف السيد بيتى بأن «كتابات ديكارت لم تكن قط مجال تخصصه» ولكنه أعلن عن اجتماع شهرى يلتف فيه شباب وصبية المدينة حول عضو من أعضاء هيئة تدريس مدرسة فرويد ليحدثهم عن ديكارت. وإلى جانب الصورة الضخمة للرئيس الفرنسى السابق فرانسوا ميتران، دائما يفاخرون بصورة أخرى معلقة فى المدخل، مهداة من مجموعة (أبوللو)؛ تلك هى صورة ديكارت.

والآن ماذا عن شخصية العمدة؟ أهي شخصية متناقضة؟ قد يكون هذا صحيحاً، ولكن هذا التناقض قائم بلا شك في كل المدينة، التي ترسخ لديها إحساس بالركود، ومع ذلك تستعد لأداء دور من يحتفل بذكرى شخصية من التاريخ الذي تجهله. ولعل أفضل مثال على هذا، هو تلك المسرحية الشعبية «ديكارت فارس العقل» التي عرضت في مدينة ديكارت يوم الثالث عشر من يوليو ١٩٩٦.

وقد قام بأداء الشخصيات بعض من سكان المدينة، ولم يتم الاستعانة سوى باثنين من الممثلين المحترفين، أحداهما «فانسان ديبوا» الذي أدى شخصية ديكارت، وقد اشتهر في باريس بدوره في مسرحية «ماريا بودان الشرسة» وبما أن أصوله تعود إلى مدينة ديكارت، فقد أعرب عن حماسته لتقمص شخصية «رجل مبهر كان يعلم كيف يوائم بين الفكر المجرد والحس العلمي المتميز». كما أنه أحب فكرة تقديم شخصية ديكارت من خلال حكاية: «في يوم ليلة الأحلام، كان ديكارت مترعاً، فقد شرب كثيراً وما كانت تلك الرؤى سوى أضغاث أحلام»، ويرى أن الحكاية أفضل من الندوات التي يديرها «أساتذة عباد الفلسفة» وتكمن الصعوبة الحقيقية بالنسبة لفانسان ديبوا في عمله كممثل فمن حيث الشكل، لا يوجد تشابه بينه وبين الشخصية، فهو طويل القامة، أسود الشعر، فاتح لون العينين، كما أنه من ناحية أخرى يجد صعوبة في التحدث بصوت أشبه بالصياح، وفي

إتيان حركات مبالغ فيها، في حين أنه جد مقتنع بأن ديكارت كان شخصاً لا يحدث جلبة.

وبعد، هل يعد سكان مدينة ديكارت ديكارتيين بحق؟ ربما أكثر مما يعتقد في باريس، حيث تتمثل الفلسفة كما جاء على لسان شاب من شباب مدينة ديكارت «في عرض معلومات لا يمكن أن يتدوالها سوى الأشخاص العارفين».

استيل نوييل

هوامش:

(١) كان اسم المدينة فى بادئ الأمر وحتى عام ١٨٠٢ لا هاى، ثم أصبح اسمها لا هاى ديكارت، وفى عام ١٩٦٧ صارت تحمل اسم ديكارت.

أولى الأخلاق الحديثة

هل هناك «ثورة عقلانية» في الأخلاق والميتافيزيقا؟ وماذا عن مجال العلوم؟ قد نشك في هذا الأمر للوهلة الأولى. ولمن لم يذهب في قراءاته لأبعد من «مقال في المنهج» و «التأملات» فديكارت باختصار ما هو إلا رجل «الأخلاق المؤقتة»، ولكن هذا المشروع الفلسفي الذي يبحث عن معايير جديدة للحقيقة إنما يسرى أيضا على مبادئ الأخلاق» والأخلاق في أكمل صورها، تنتمي كما جاء عام ١٦٤٧ في مقدمة «مبادئ الفلسفة» إلى تلك الأجزاء في الفلسفة التي لا يمكن أن نتعلمها» ونشكلها «إلا في النهاية» والمعروف أن هذه النهاية لم تتم في الفلسفة العقلانية، فقد توفي ديكارت عام ١٦٥٠ قبل أن يمدنا بعرض فيزيولوچي كامل للحيوان أو الإنسان. أما بالنسبة لموضوع الأخلاق الذي كان يمكن أن يعادل من حيث الأهمية ما تمثله «التأملات» بالنسبة لمجال الميتافيزيقة أو «المبادئ» بالنسبة للفيزياء، فعلى ما يبدو أن ديكارت لم يضع له تصوراً محدداً.

إذن فكل ما لدينا عن الأخلاق عند ديكارت مجرد صفحات في الجزء الثالث من «مقال في المنهج». ولكن أتعد بالفعل تلك الصفحات حديثاً خالصاً عن الأخلاق؟ يقول ديكارت: «علينا أن نتحكم في أنفسنا في الأمور كافة وأن نتبع أكثر الآراء اعتدالا» وأن نحسم أمرنا في أفعالنا كافة. و «إن لم يكن في مقدورنا تبين أفضل الآراء» «فعلينا التمسك باتباع أقربها إلى الصواب» وعلينا أن «نغالب أنفسنا» وننتصر عليها وليس على القدر، و «أن نغير رغباتنا بدلا من أن نغير نظام العالم». تعد تلك النصائح الحكمية أقرب إلى العقلانية منها إلى الحماسة، فهي تدعو إلى الرضا بالحياة ولا تحدد أية مشاكل أخلاقية بشكل خاص. وإن لم تكن تلك «الأخلاق» قد دعت إلى «العمل على تنمية عقلنا» كأفضل اختيار متيسر لنا، لما وجدنا أي إشارة عما يتعين التمسك به في «هذه الحياة». ولكن، إلى أي حد يدهشنا هذا؟ ألم يختر ديكارت أن يمضي الجزء الأكبر من حياته في «صحراء» ورفض في حدود الممكن أي التزام عام أو خاص؟ ألم يفضل الانسحاب من عالم البشر والحقيقة الملموسة ليتمكن من التفكير ومن تحديد اتجاهاته بشكل أفضل؟ أيمكن إرجاع الاضطرابات الداخلية لرجل بهذه الطباع، يفضل الابتعاد عن الأشياء، إلى احتياج أخلاقي؟

هناك جانب صحيح في هذا الحديث، ولكن لو أننا نقصد بالأخلاق فكراً خاصاً بالواجبات والفضيلة، يدعم كل عزيمة

معرضة للضعف، ويحدد للعالم بشكل مسبق كيفية التصرف حيال كل ظرف من ظروف الحياة، لكانت حاجة ديكارت إلى الأخلاق أقل من حاجة أغلب رجال عصره إليها، بما فيهم الفلاسفة، ولكن يجب ألا يلتبس علينا الأمر بداية ونحن نثير تلك القضية على هذا النحو. لقد تشكك ديكارت فى التعليم الأخلاقى لمختلف المذاهب، ومن حقه مقارنة «كتابات الوثنيين القدامى فى حديثهم عن العادات» «بقصر منيف رائع ولكنه من طين ورمال» ففى هذا الصدد كان يمكن أن يكتب لأسلوب ديكارت التربوى النجاح، ولكن الرواقية متمثلة فى فكرة «الأخلاق الوقتية» والتى أصبحت أكثر اعتدالاً بفضل قاعدة التواضع المسيحية وجدلية اليسوعيين ومثال الكرم النبيل، كل هذا لا يصنع مذهباً فكرياً إنه استعداد داخلى لا يثير مسألة الأخلاق كمشكلة حسن إدارة بما أنها مسألة محلولة حقاً. وكونها محلولة لا يعنى أن ديكارت تخلى عن مواصلة تفكيره الأخلاقى ، وأن علينا ألا ننتظر منه أى إسهام فلسفى جديد فى هذا الصدد . يقول بابيه الذى كتب سيرة ديكارت الذاتية: «كانت الأخلاق مادة تفكير دائم عند ديكارت، عكف عليها طيلة حياته». أما بالنسبة لمدى إسهامه الفلسفى، فصعوبته تكمن فى تحديد طبيعته وليس فى معرفة قيمته.

والمفارقة، أن كثرة النصوص هى التى جعلت الأمر عسيراً.. فمنذ عام ١٦٤٣، وخاصة فى عام ١٦٤٥، يلاحظ أن مسألة

الأخلاق قد اتخذت مكانة ملحوظة فى أعمال ديكارت، وبدأ يتناولها بعمق، ويرجع الفضل فى هذا كما نعلم لأسئلة وإلحاح الأميرة إليزابيث. فقد كتب لها ديكارت خمسة عشر خطابا فى هذا الشأن، ثم تبعتها بعض الرسائل لكريستين ملكة السويد وللسفير شانو، وأتمها بـ «رسالة عن الانفعالات». كل هذا يمثل مادة من الصعب تلمس الطريق فيها، فقد تناول ديكارت كل سؤال بوجهة نظر خاصة فى كل مرة، حتى جعل من العسير توحيد النقاط المثارة فى تلك النصوص، أما بالنسبة لـ «رسالة عن الانفعالات» فالأخلاق بهذا المعنى، لا تمثل موضوعها الرئيسى، وقد أكد ديكارت أنه ما أراد قط التحدث عن الانفعالات «كخطيب أو كفيلسوف أخلاقى، وأنما كفيزيائى». إذن ما السبيل إلى جوهر الأخلاق عند ديكارت بشكل قاطع؟

«فى كل مكان» تلك هى الارجابة الصحيحة عن هذا التساؤل ، فأول ما يلفت انتباهنا هو إمكانية حصر العناصر الأساسية لتلك الأخلاق فى بضع صفحات، وتلخيصها فى بضع كلمات ولكن هذا لا ينفى وجود تنوع فى أسلوب تناولها، والتنوع سمة أساسية للمواضيع الفلسفية كافة التى أثارها ديكارت. ويمكننا إيجاز أساس تلك الأخلاق فى الكلمات الآتية: «عماد الحياة هو أن نحسم أمرنا وألا نفعل إلا ما اتفق على أنه الأفضل، وأن نستخدم قوانا العقلية كاملة فى الحكم على الأشياء، وهو «استخدام أمثل لإرادتنا الحرة» و «اتباع الفضيلة» رهن به ويؤدى هذا إلى الإحساس بـ «الرضا الأعظم» الذى يسعى إليه

جميع البشر دون أن يعرفوا تحديداً ما السبيل إليه، هذا هو ما كتبه ديكارت للأميرة إليزابيث فى الثامن عشر من أغسطس عام ١٦٤٥، ثم إلى كريستين فى العشرين من نوفمبر عام ١٦٤٧، وهو ما ركز عليه أكثر من مرة فى «الانفعالات» . ويعطى ديكارت بهذا صورة «للكرم الحق» الذى من شأنه جعل الإنسان يقدر نفسه حق قدرها.

ولكن بالقياس لفلسفة الأخلاق الغربية، أى شئ فى هذا الحديث يسترعى الانتباه ؟ أولا من الناحية الشكلية، يمكننا إقرار المبدأ الذى نتحدث عنه والأخذ به بحسم وبدون جدال كما سبق أن سلمنا بالكوچيتو لأن المقارنة بينهما مشروعة، فلا شئ يجعلنى أقدر نفسى حق قدرها ولا شئ يمدنى بإحساس دائم وخالص بالرضا إلا إذا تعلق بى، ولا شئ يحقق هذا قدر تقديرى للأمور وحكمى الحر..

ولكن، من الصعب أن نضع قائمة واضحة للأفعال الحسنة والسيئة، أو أن نصل فى هذا الشأن ليقين موضوعى، بل إن هذا لا يبدو أساساً أمراً ضرورياً، ففى كثير من الأحيان لا نعرف إن كان ما نفعله هو أفضل ما فى الإمكان. ولكننا فى أحيان أخرى ندرك أننا تسرعنا فى البت فى أمر أو أننا اتخذنا على العكس من ذلك قرارنا بعد تفكير عميق. إذن فنحن نعرف فى أى حالة تصرفنا أم لا بشكل جيد.

من ناحية أخرى، ثمة مثال للكمال يتخطى حدود البشر خاصة لدى الكتاب المسيحيين، ولكن ديكارت يقدم عوضاً عن

هذا نوعاً من التطبيق يتميز بأنه فى متناول الجميع، فإن نعمل أحسن ما يمكن عمله هو ببساطة أن نفعل ما فى وسعنا ... فمن ليس بمقدره أن يفعل هذا؟ وهل ثمة مبادئ سيئة فى الطبيعة أو الإنسان قد تجعلنا نحيد عن هذا؟ الأرجح أنه لا يوجد رغبات سيئة وإنما يوجد آراء مغلوطة حول قيمة الأشياء ولكن من عرف مبدأ الرضا الحقيقى وتقدير الذات فى حدود المشروع، فقد يجد صعوبة فى التفكير فى أفضل الأفعال أو فى تنفيذها، لأن نيته الحسنة يصعب أساسا فصلها عن أى نوع من أنواع الانفعالات.

والصيغة الكانطية للأخلاق لا علاقة لها إطلاقاً بعمل ما يفرضه الواجب، أو حتى بالوصول لقاعدة ما. أما بالنسبة لديكارت، فثمة قاعدة أخلاقية مفروضة علينا كما جاء فى «رسالة عن الانفعالات»، وهى تتمثل فى أن نأتى بأفضل ما نستطيع من أعمال للصالح العام للبشر كافة؛ تلك القاعدة القريبة من مثيلتها الرواقية المتعلقة «بالحفاظ على المجتمع العالمى للجنس البشرى «تصنع نوعاً من التطابق بين الكرم الديكارتى والمحبة المسيحية ولكنها قاعدة غير رسمية، وهى ليست محل احترام خالص. ذلك أن «السعى لخير باقى البشر» إنما هو واجب على كل «فرد» على أن يكون فيه متعة للشخص. ولا يخشى من أن تكون تلك المتعة هى الدافع وراء الفعل الذى سيعد فعلا أنانياً، فلن تكون هدفاً بقدر ما ستكون شرطاً من شروطه.

أهذا ما فى الأمر؟ بالطبع لا، فكل شئ يجب أن يتسم بالدقة

وهو محدد بالفعل فى عدة نصوص، بداية بـ «الحد الذى يمليه علينا العقل فى اهتمامنا بالآخرين»، إلى «استخدام» مختلف الانفعالات أو أشكال العلاقات الحسنة منها أو السيئة مع الآخرين. ويعد أساس الأخلاق واستخلاصها من منطق واحد ولا شك النقطة الرئيسية والنجاح الأكبر لديكارت فى هذا المجال فالنص الديكارتى ليس نصاً تقويمياً أو مأساوياً أو دوجماتيا يدعو للشك، وإنما يحث على إضفاء الدقة والشمولية على العقل بحيث يتمكن كل شخص من أن «يسير حياته بشكل جيد»، وهو يؤكد أن حقيقة حرية إصدار الأحكام هى بالطبع هبة من عند الله، دون تدخل مباشر منه، فالوعى الذى يتحدث عنه ديكارت لا يعتمد فى تحقيقه دينا أو فلسفة محددة وبما أن التفكير سوف يحكم سلوكيات الحياة كافة، فاقتضاب حديث ديكارت عن الأخلاق لن يمثل عيباً، وإنما سيعنى بالأحرى أن الأخلاق كفكر يمكن أن يختصر لو أننا أقصينا النصائح المغلوطة التى لا طائل من ورائها، فحينما لا تكون المسائل الأخلاقية بهذه العمومية، فلا يمكن أن نتناولها من خلال ضمير المتكلم، ولكن، إن أمكن اختزال الفكر الأخلاقى، فسوف يبقى فن الحياة واسعاً. فهل نخطئ باستخلاصنا من هذا المنهج الذى يتسم بالذكاء، والرفض لأى فكر نظرى، صورة لاهتمامنا بالأخلاق ذاتها؟

دنيس كمبوتشنر
أستاذ الفلسفة بجامعة بلازا باسكال بكليمون فيرون

ديكارت عالم رياضيات كبير
ضل طريقة إلى الفلسفة

بيير شونو، أستاذ التاريخ بجامعة السوربون، ومتخصص في التاريخ الحديث، ولكنه عاشق أيضا للأحداث التي تركت أثراً بالغاً في التاريخ العالمي، سواء كانت مادية أم ثقافية، وهذه هي شهادته على ديكارت في نظر التاريخ.

– هل تحدثنا عن مكانة ديكارت في القرن السابع عشر؟

– اسمح لي أن أعيد ما قاله ڤولتير: «ديكارت» ، هو ذلك المجدد الذي اتسمت حتى أخطاؤه بالخصوبة ، ولكن كيف تأتى له هذا النجاح؟ أعتقد أن سر نجاح ديكارت يكمن في انطباع خلفه ، بأنه حل مشكلة خلود الروح ، لقد تشبع القرن السادس عشر بكتاب بومبونازي ، الذي أعاد قراءة أرسطو واكتشف أنه لم يتناول يوماً فكرة خلود الروح، أما الانقلاب الذي أحدثه ديكارت، فيتمثل في تمييزه لجوهرين: الفكر من ناحية، والامتداد من ناحية أخرى، ولكن هذا لا يدل على شئ خاص.

حكمك قاس .

فى اعتقادى أن جاليليو هو بحق الرجل الأعظم للقرن السابع عشر ، وفائدة ديكارت من الناحية التاريخية تتمثل فى تدعيمه لحدس جاليليو ، فى أن الطبيعة مكتوبة بلغة الرياضة ، أما ديكارت ، فقد وضع الأشياء فى نسق ما ، وجعل منها نظرية للمعرفة وآلية قضى بها على أى منهج تجريبى . إننى أرى أن الصانع الأكبر للعالم الحديث هو جاليليو ، يأتى من بعده نيوتن الذى اتسمت رؤيته بالحداثة ، أما ديكارت ، فقد أسهم فى أزالة القدسية عن بعض الأفكار المستقرة فى الأذهان.

– إذن فديكارت مثل مرحلة وسيطة؟

– يمكننا القول إنه منذ وفاة نيكولاس دى كو عام ١٤٦٠، وخلال ألفى عام، تضاعف حجم المعلومات المتاحة للبشر القادرين على القراءة ، وقد شهد القرن السادس عشر أول تضاعف للكم المعرفى بفضل مختلف الاكتشافات وخاصة تطور الطباعة، وقد كان هذا الانفجار المعرفى وراء الطفرة التى شهدتها الفلسفة كما كان لمضاعفة الأدوات البصرية مثل النظارة والتليسكوب والميكروسكوب عظيم الأثر، فقد أتاحت تلك الاكتشافات رؤية البقع الشمسية من ناحية، والكائنات الدقيقة من ناحية أخرى وقد صرح جاليليو فى كتابه عن النجوم قائلا: «لقد رأيت فى عام عشرة أضعاف ما رآه البشر فى خمسة آلاف وستمائة عام، «فلطالما ظللنا طيلة ثلاث ملايين عام خاضعين لما تراه وتميزه

العين المجردة وهذا ما تفجر في هذا العهد فتضاعفت المعلومات. لقد تم اكتشاف حيوانات ودواب وظواهر لم يكن يعرف أحد مداها، كذلك تم التوصل إلى أجزاء من السماء لم يكن أحد شاهدها من قبل. وديكارت يأتي في إطار هذه العملية ككل، وموهبته، وهي ليست بالهينة، هي بالدرجة الأولى موهبة عالم رياضيات ، وقد أسهم كل من ديكارت وفيت وفيرما في وضع الأداة الرياضية التي سمحت ببناء الفيزياء الحديثة والمتمثلة في التحليل ، أما اكتشاف ديكارت الأعظم ، فهو تطبيق الجبر على النواحي الهندسية ، وبه أعطى الحدس معناه الحقيقي. أما الفكرة التي يشترك فيها كل من ديكارت وجاليليو فهي أن «الطبيعة تكتب بلغة الهندسة» . . «ديكارت رجل رياضيات ظن أنه فيلسوف ، وطبيعي أن يتبارد هذا إلى ذهنه وهو من قال: «بهذه الإرادة الجديدة ، أعيد بناء العالم» ، وقد كان على حق دون جدال . ولكن هذا يقتضي مستويات كان يفتقر إليها.

فرانسوا إيوالد

فلسفة ديكارت لا تستحق ساعة من الزمن

ديكارت شخصية غير مفيدة و «مشكوك فى آرائها» ، هل فى كلمة باسكال حكم نهائى على ديكارت؟

– صحيح ، ولكنه مع ذلك حكم جائر ، لأنه يخص الفيزياء عند ديكارت ، فحينما يقول باسكال «إن فلسفة ديكارت فى مجملها لا تساوى أن نبذل فيها ساعة من الزمن» إنما قصد هنا بكلمة فلسفة «الفلسفة الطبيعية» ، أى أن مثل هذه العبارات قد تحجب عنا حقيقة أن باسكال كان يؤمن بنظرية الوجود عند ديكارت.

إيمان كامل

إيمان كامل إذا أخذنا فى الاعتبار عدم وجود أى نقد فى هذا الموضوع فى أعمال باسكال ، بل إن ثمة نصاً يمتدح تلك الفكرة دون تحفظ ، ففى الفقرة الخاصة بالفكر «الهندسى» يقول باسكال: «أود أن أوجه حديثى إلى المنصفين فأسألهم إن كانت فكرة التطور الطبيعى للمادة لا تمثل مع الكوجيتو فكرة واحدة عند ديكارت وكذلك عند القديس أجسطين الذى قال الشئ نفسه منذ مئات السنين؟ من المؤكد أن ديكارت هو قائل تلك الكلمات ولكنه استشفها لا شك من مؤلفات القديس العظيم ، وإننى لعلى علم بالفارق بين أن نكتب شيئا بصورة عابرة دون تفكير طويل وتأن ، وأن نستخلص من عبارة ما نتائج نترتب عليها وتكون

جديرة بالتأمل ، فهى تبرهن على الفارق بين الطبيعة المادية والطبيعة الروحية وتحيلهما إلى مبدأ دقيق مدعم بعلم فيزيائى كامل كما فعل ديكارت ونجح فيه. لذا أقول إن هذه العبارة تختلف تماماً عند ديكارت عما قاله الآخرون بصورة عابرة فى كتاباتهم . ونحن نتبين من خلال تلك الفقرة أن باسكال ، وإن حط من شأن فيزياء ديكارت ، إلا أنه لا يوجد لديه أى وجه للاعتراض على الأسس التى قامت عليها تلك الفيزياء.

– ولكن بعض النقاد مثل لويس مارين تحدثوا عن عداء باسكال لتلك الميتافيزيقة؟

– علينا ألا نبالغ فى الأمر، فالكاتب الذى قال: إن التفكير هو الذى يصنع عظمة الإنسان» يصعب أن نعتبره من الرافضين لديكارت ، خاصة لو أخذنا فى الاعتبار مجمل ما يربط بينهم ولنأخذ المثل الأكثر شيوعاً، وهو نفى باسكال للوحدة الوجودية للأنا «بين الشخص وذاته» ، فى حين أنه لا ينتقد الكوچيتو كأساس ، والحقيقة ببساطة هى أن مفهوم الأنا مختلف عن ديكارت عنه عند باسكال ، لأن أحدهما ميتافيزيقى بينما الآخر ليس كذلك ، فالعلاقة بينهما كما قال چان بورى عن حق ، تماثل علاقة كيركيجورد بهيجل.

– إلى أى حد يعد هذا التماثل إيجابياً؟

– ما الذى أخذه كيركيجورد من شيلنج وهيجل؟ أخذ منهما أولا وأخيراً «يقيناً» يمكن أن نسميه «يقين الزمن» ويتحقق فى

الطبيعة والتاريخ حتى إنه يتحول إلى تصور ، وإننى قد أذهب إلى حد القول بأن باسكال أخذ عن ديكارت «يقين المكان» المتمثل فى مكان اليقين ذاته ، وهو الكوچيتو، ولعل هذا ما جعل باسكال يستخدم تلك الكلمات: «اليقين» و «سمو النفس البشرية».

– أعتقد أن الأمر يتعلق أساساً بيقين الإيمان؟

– هذا صحيح وغير صحيح فى أن واحد ، فعدم صحته يرجع إلى أنه مع عدم وجود مكان للروح ، قد يوجد مع ذلك شئ مؤكد موضوعياً كان أم غير موضوعى ، ولكن هذا الشئ المؤكد لن يمثل هذا اليقين الذى يشغل باسكال بصورة خاصة ، ويميز الإيمان عن كونه رأياً مؤكداً ، فالأمر المؤكد بصفة عامة لا يصنع يقيناً ، وإنما العكس هو الصحيح ، فالإيمان النابع من اليقين هو شرط يقين الإيمان ، وهذا هو ما أوضحه ديكارت وليس القديس بولس.

– ليتك تبين لنا بشكل أدق علاقة اليقين بالمكان.

– هذا مرتبط بفكر باسكال فى مجمله ، بل وبفكر بور رويال كذلك ، ونستطيع أن ندلل عليه من خلال مجموع أعماله . والأمر يتعلق بالفكر ذاته وبالكوچيتو ، فعلى الرغم من سيطرة الفكر على امتداده الخاص . والدليل على هذا هو الامتداد اللامحدود للمبادئ والنتائج الهندسية ، والتخيل الذى لا سبيل للتوصل للأشياء بدونه ، وكذلك المنهج اللازم لعرض هذه الأشياء بعد أن تم التوصل إليها ، بينما نجد أن الحس ، أى الخيال ، يجتمع مع

التقييد فى يقين مشترك واحد لا يتجزأ . يقول ديكارت فى «مقال فى المنهج»: «فى بادئ الأمر، يشعر القلب أن هناك ثلاثة أبعاد للامتداد، وأن الأعداد لا متناهية، ثم يأتى دور العقل، فيبرهن بعد ذلك أن ما من رقمين مربعين يمثل أحدهما ضعف الآخر ففى بادئ الأمر تكون المبادئ إحساساً ، ثم تحسم بعد ذلك بصورة يقينية وبطرق مختلفة» وكما أن العالم يتراءى بقوة تخيل الفكر الإنسانى، فإن هذا التخيل للفكر الإنسانى يتراءى له، فهو ينظر إليه أيضا كامتداد «مفتوح» أى «ظاهر» ، وهو لفظ يعشق باسكال استخدامه، ولنأخذ لوحة شامبانى كمثال توضيحى فالامتداد لا يملأ اللوحة ولا يكونها ، وإنما يشغل فيها مكاناً كأنه شئ روحانى ، ولعل هذا هو سبب عدم استطاعة باسكال أن يغتفر لديكارت خلطة بين المكان والزمان ، فى حين أنه يستريح تماماً لفكرة المكان كامتداد . ولنأخذ مثالا آخر: «هذا الفضاء الشاسع الذى يمتد ليسع كل شئ ، أى ليسع لا نهائية الكون ، ويصل إلى حد الامتداد الكامل ، هو أيضا مكان اليقين إذا أجدنا الفهم ، ومما لا شك فيه أننا «نسبح فى مكان شاسع غامض وغير يقينى» . ولن نتمكن من استخلاص أى نتائج عقائدية ، لأننا فى حالة «عدم تناسب» وليس «عدم قدرة» كما قال كل من مونتانى وباسكال قبل أن يصحح باسكال معلوماته وتلك الفجوة المتمثلة فى تناسب فكرنا وجسدنا لا تنتقص من قدرتنا ، وإنما تجعلنا فى حيرة ، ثم تنبهنا وتدفعنا على عكس ما هو متوقع إلى فكرة الوحدة غير البادية ، أى إلى اليقين

فيصبح صمت العالم بصورته تلك تأكيداً جديداً لوجود الله ولمصائرنا . لقد جاء فى المزامير أن السموات تنشد أن المجد لله ولكن ليس هذا هو ما يشغل بال باسكال فما يهمه هو أن اللامحدودية تجعل اليقين بوجود الله أعظم من أى تأثير قد تحدثه تلك الأناشيد ، فهو ينبئ الإنسان أن تماس الأقطاب لا يتحقق إلا فى الله.

– ولكن ديكارت لم يكتب هذا ..

– بالطبع ، ولكن ليس هذا هو المهم ، فبدلا من هدم أو استبعاد فكر ديكارت ، علينا فقط أن نعيد ترجمة أفكاره ، وهذا هو ما يثير الدهشة عند باسكال ، فقد كان ثمة اغتراب بينه وبين نظرية الوجود فى عصر ، ولكنه مع ذلك كان يدين لها أى أنه لم يكن تماماً بمعزل عنها ، وهو فى تفرده هذا يبدو لى أعظم من كيركيجورد فى نضاله مع هيجل . وعلى كل ، أنا لم أستخدم كلمة الاغتراب جزافاً ، ولم تكن رداً قاطعاً على أسئلتك ، وإنما استخدمتها لأثير بها تساؤلا جديداً .

– أتريد أن تقول إن مشكلة الاغتراب ما زالت غير مطروقة ؟

– بالضبط ، ولعل فى اختفاء الماركسية خبراً ساراً لايجود الزمان حالياً بمثله ، إلا أنه يخطئ من يجد فى هذا ذريعة للتخلى عن تناول قضية الأغتراب كمشكلة فلسفية .

أجرى الحوار :

جان هورتان

ديكارت مفكراً اقتصاديا

عزف رجال الأقتصاد عن الأهتمام بالمئوية الرابعة لميلاد ديكارت ، وهم غير محقين فى هذا لعدة أسباب: أولا لأنه لا ضرر على الإطلاق من أن نفكر بأنفسنا كما دعانا الفيلسوف الكبير ، خاصة وقد أصبح هذا الأمر نادر الحدوث على الصعيد الأقتصادى فى عصر فكر يقال إنه متفرد يُوجّه إليه انتقاد متفرد بالمثل ، ثم إن كل هؤلاء الرأسماليين الذين ما برحوايسدون إلينا النصح للتحلى بالأخلاق فى مجال الأعمال ، سوف يحسنون صنعا بقراءة كتاب " مقال فى المنهج " أو " رسالة عن الانفعالات " ليروا كيف أن الحرية الشخصية لا يمكن تخيلها دون أخلاق ، كما أن العكس صحيح.

وفى كتاب مختصر لمّاح لا ينقصه وضوح الرؤية وهو جدير بحق بفكر ديكارت ، أوضح أولا ألان لوران أنه ربما صح أن ديكارت استشف قبل (سيمث) بقرن ونصف القرن آلية " اليد الخفية" ، ولنؤكد قبل كل شىء أن لوران ليس برجل اقتصاد

وإنما هو فيلسوف ، مما يكسب اكتشافه قيمة كبرى فى تاريخ الفكر الاقتصادى.

وحتى نتبين بحق قدر هذا الاكتشاف، حرى بنا أن نذكر كما فعل الكاتب نفسه بصورة جيدة، أن مفهوم "الأنا" فى الكوچيتو لا علاقة له بالشخصية النرجسية الأنانية المجردة، التى أراد مفكرون من الدرجة الثانية أن يلصقوها به ، فمغامرة الحرية المطلقة وبناء الأحكام على أساس حكمنا الشخصى الخاص يمثل أيضًا نوعًا من حب الحياة ، وقد جاء فى خطاب لديكارت أرسله إلى عالم الفيزياء (هويجانز) تلك العبارة "إننى منحاز إلى جانب عشاق الحياة، وأعتبر أن فى هذا أيضاً تضحية وتفانياً كما فى حالة ميل الذات نحو الآخر، أو كما قال (لاروشفوكو): "إن الشخصية اللامبالية هى فى الغالب مبالية مبالاة حقيقة ولكنها صفة النفوس الدنيئة التى لا يمكن حثها على الاهتمام بشئون الآخرين إلا بعدما يتضح لها الفائدة التى سوف تعود عليها".

وحتى تكتمل السعادة الفكرية يجب أن ينبع الرضا تلقائيًا من خلال الإتيان بأفعال تتسم بالفضيلة ، بحيث تكون الفضيلة فى ذاتها مكافئة ، وبمفهوم ديكارت ، فإن "الكرم" هو الفضيلة العليا التى تمنح للشخص الخيّر خيراً مطلقاً ، ولكن كم نحن بعيدون كل البعد عن الفكر الديكارتى العقلانى الذى يتاجرون غالبًا به فى الكتب المتداولة.

وفى عصر ديكارت ، لم يكن هناك سعى لتطوير المجتمعات أو الإنسان ذاته. وكانت القضايا التى سميت فيما بعد بالقضايا الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو التأسيسية ، فى ذلك الحين مسائل تتعلق بالأخلاق ، فكان هذا تمهيداً لطريق فتحه ديكارت بجرأة، ولكن على استحياء لما شكل عند (سميث) فكرة "اليد الخفية". وقد اكتملت تلك الرؤيا الثورية فى خطاب خطه ديكارت إلى (إليزابيث دى بوهيم) حيث بين أنه" فى الوقت الذى ينسب كل واحد الفضل لنفسه دون الآخرين ، ولا يهتم بالإحسان إلى أحد ، فمن الطبيعى أن يعمل دون كلل على خدمة الآخرين بكل ما أوتى من قوة ، ولكنه سيتوخى الحذر خاصة أنه يعيش فى زمن قد لا تكون كل القيم فيه فاسدة، (٦اكتوبر عام ١٦٤٥)، وعلى هذا، وحتى إن كان الشخص انانيّا بطبعه فسيسهم دون أن يعلم أو يريد فى خدمة الخير الجماعى . إنها خطوة جريئة بدأها على استحياء ، وحتى نغفر له جرأته ، تركنا فى حيرة نتساءل كيف لنا أن نتحقق من عدم فساد الأخلاق . ثم أليس بكثير أن ندعو كل واحد أن يتوخى الحذر؟ لا ، فهو لم يطالب أحداً بتوخى جانب الحكمة ، ولكن فقط بالتبصير ، ونحن نعرف حق المعرفة أنه منذ أن كتب أرسطو عن الأخلاق فى الكتاب السادس ، الذى يشير اليه ديكارت ، اتضح الفرق بين الحكمة التى " تتجاهل المصلحة الشخصية " والتبصر، فهو ليس بعلم ، وإنما يتمثل فى أن يلاحظ كل شخص ما فيه – نسبياً –

الخير له ويكتفى به. بل إن أرسطو ذهب إلى أبعد من ذلك وقال: "إن بعضًا من الدواب يتسم بالتبصر» ! وباختصار، يتقبل ديكارت فى هذا الصدد فكرة الإحلال بل وتقليل الأهداف الأخلاقية للمجتمع ، كما لو كان هذا هو ثمن السلام المدنى.

وحتى بالنسبة (لسميث) الذى يتصف بالورع ويكره مظاهر الرفاهية ولا يعتقد تماماً فى مدى فاعلية "اليد الخفية"، فإنه يرى أن بالتبصر ليس جيداً على الصعيد الاقتصادى ، وإنما هو على أكثر تقدير صفة ضمن صفات عديدة كالقوة والجمال ومرونة الجسد والحكمة... إلى آخر الصفات التى من شأنها أن ترفع بعض الشخصيات إلى مصاف أعلى من الآخرين.. غير أن كل هذا ليس إلا حديثاً نظرياً فما بالنا لا نتحدث عن " قواعد التمسك "بالتبصر" السائد فى الممارسات المالية اليومية ، بل وفى المجالات التشريعية كافة . وقد كتب ألان لوران يقول: من الحذر الحقيقى أن تتجنب تماماً كافة الحسابات المبنية على المصلحة ، وليكن دافعك الأوحد هو الرغبة الصادقة فى عمل الخير دونما انتظار اجر ، فهل تخطى (لوران) (ديكارت) و (أرسطو) أو خانهما بقوله هذا؟

فيليب سيمونو

كيف يفكر
جسد ديكارت ؟!

أيعد ديكارت مصدراً للسعادة ؟

سؤال غير لائق؟ بل فى محله ، ويتواءم وأفكار الفيلسوف الأخيرة.. إنما يريد أن نفهم آليات انفعالاتنا ليتسنى لنا التحكم فيها ، فإذا عرفنا أى عملية حميمة تولد السعادة أو الحزن ، وأى مزيج وتشابك فى المشاعر ينجم عنه القلق أو يشيع الطمأنينة فى الأذهان فسيمكننا هذا ولا شك من اجتناب الاضطراب المستمر وينزل علينا السكينة ويجعلنا فى حالة من الرضا شبه الدائم. إنه طموح وأمل قديم ، بنيت عليه الفلسفة القديمة بأكملها وتشكلت حوله . ويكمن هذا المشروع الأساسى فى " كيفية تغيير نمط الحياة " من خلال التمرين اليومى للفكر ، مع العمل على تطوير الانفعالات والرغبات . ومن فكر ديكارت ، حفظت الأجيال ألاللاحقة بشكل أساسى مقولته البديهية التأسيسية " أنا أفكر " حفظت يقين الأفكار الواضحة الجلية ، والضرورة المنهجية، وإلقاء الضوء على الحقائق المنطقية ، والمناهج الفكرية المبنية على العقل وإرادته الخاصة وليس على سيطرة العادات وأما مع الوقت، نسى قراءه أو أهملوا الناحية التطبيقية النهائية المستخلصة من أعماله.

يمتاز فكر ديكارت بوضوحه الشديد . وفى يوم ٢١ يوليو عام ١٦٤٥ ، كتب لصديقته الأميرة إليزبيث دى بوهيم التى تعرضت

لحالة من الحزن الشديد بلغت حد الإكتئاب ، بحيث لم تعد قادرة على الخروج منها ، وتعهد بإطلاعها على " الوسائل التى تمدنا بها الفلسفة لاكتساب السعاده الخالصة التى ينتظرها العامة من الحظ ، بينما لا يمكن أن تنبع إلا من داخلنا ، وقد أوفى بعهده فكتب " رسالة عن الانفعالات " كان لها فيما يبدو وقع وأثر رائع على من كتبت من أجلها ، غير أن النص لم يلق الاهتمام الواجب ولم تتناوله بالتحليل والتعليق سوى أقلام قليلة.. ولا يصعب معرفة السبب ، فموضوع تحليل الانفعالات من وجهة نظر أحد المهتمين بعلوم الفيزياء حدا بديكارت إلى بعض التأملات التى قد تبدو للوهلة الأولى ، حيث يفسر ديكارت على سبيل المثال " سبب شحوب الأطفال بدلا من بكائهم " أو " كيف أنه لا يخشى ممن تحمر وجوههم"، كما يصف ديكارت بصفة خاصة كيف تحرك الروح" الغدة الصغيرة " الواقعة خلف المخ وكيف أن العقل يتلقى من خلالها إشارات تتعلق بانطباعات الجسد.

وما زال " مقر الروح الأساسى " يشوبه الغموض . وكما نعلم اعتبر ديكارت الروح والجسد " مادتين " أو شيئين " يختلفان فى طبيعتهما اختلافاً جذريا ، فالروح تنتمى للعقل ، بينما الجسد امتداد . ويثير عملهما معاً مسألة غاية فى الغرابة ، تتمثل فى كيفية تأثر الفكر بآليات الجسد ، وكيف تتحكم الروح فى الجسد بل وتطوره وتعدل من حركته؟ وبعبارة أخرى كيف للروح والجسد بما يفترض فيهما من استقلالية كاملة من حيث الجوهر ، أن

يتلاحما ، بل وينصهرا الواحد فى الآخر . إن الأمر لا يتعلق بتبعية أو محاولة للتقريب بين عاملين غير متجانسين ، ولكن يكمن اللغز فى مزج واتحاد جوهر هاتين الطبيعتين . حقا" إننا نشعر بالحب أو الكره ، بالسعاده او التعاسة كأشياء " مبعثها الروح فقط " وندركها كأحوال داخلية للنفس بعيداً عن أى تأثير للجسد . ولا تبدو أحاسيسنا وانفعالاتنا تلقائيا كردود أفعال لآلية فسيولوجية داخل العقل.

ولكى نتفهم ما حاول ديكارت أن يعرضه بشكل أوضح ونحكم على العوائق التى تجاوزها ونقيس مدى نجاحه من فشله ، علينا بقراءة متعمقة لنص " رسالة عن ألانفعالات " ويتعين أن نتتبع فكره خطوة خطوة ، كما طالبنا هو بذلك ، كما بالنسبة لكتاباته كافة ، دونما تسرع أو إصدار أحكام مسبقة ، وعلينا أن نستخلص الأفكار بشكل دائم ، على أن نصل كل مرحلة بالضرورة بما سبق وما لحق ، مع أخذ الوقت الكافى لاسترجاع كل معلومة وربطها بالبناء الكلى ، لندرك ما يريد أن يفضى إليه النص فى حركته الكلية الذاتية ، ثم نرد ما خلصنا اليه إلى الرؤية العامة للفكر الديكارتى.

وقد خصص (دينيس كامبوشنر) سنوات عديدة من عمره لهذا الغرض . ويعد العمل الذى ألفه ويقع فى قرابة ألف صفحة دليلا على تميز وتحكم تام ، إنه بحق درس عظيم من دروس القراءة ، فخلف واجهة تزدحم بالمعلومات الفسيولوجية التى عفا

عليها الزمن منذ أمد بعيد ، نجده وقد ألقى الضوء على بعض التساؤلات شديدة الأهمية التى مازالت تؤرقنا حتى يومنا هذا .

ولعل إحدى النتائج المهمة التى خلص إليها هذا المؤلف هى ابراز كيف يمثل هذا النص التحليلىّ الخاص بمسألة الانفعالات وقواعدها التى تحكم الروح ، اختباراً حقيقياً لنظام الفكر الديكارتى ، وكيفية انتقاله من الميتافيزيقا إلى الأخلاق . ومن هنا علينا النظر فى مفهوم الموضوع ذاته ، فمسألة الأخلاق لا يمكن أن تعرف فقط من خلال الفكر الخالص والوچيتو وإنما من خلال منطقة " وسيطة " يتحرك فيها بشكل خاص ذلك المكون " الروح والجسد " . وكان لأخذ الأنفعالات فى الاعتبار الفضل فى حث ديكارت على تأمل الأدوار دور الجسد والروح من خلال منظور جديد . وبوضوح (دنيس كمبوشنر) كيف أن فكرة الثنائية قد حدت بالفيلسوف إلى القول بأن الجسد " يفكر بشكل ما " ، وأن الانفعالات – وآلياتها – تساند وتلفت النظر وتصلح وتعوض بعض الشىء الثغرات التى تقطع استمرارية الفكر إذا ما تركت النفس لطبيعتها ، وهى تسهم بشكل كبير فى تكوين الإرادة وترابطها . وباختصار نستطيع القول إنه لولا الانفعالات لبدت لنا الروح بشكل مغاير تماماً لما هى عليه الآن.

وعلى هذا ، يصبح عدم الأخذ بالانفعالات ، درباً من الجنون إذ علينا التعامل معها جيداً ، أن نحبها ونحن نحب ، الأمر الذى يسميه ديكارت بالكرم . ولا يعد هذا أحد مفاتيح الحياة السعيدة

ولا استعداد عام للحياة وإنما هو حب فعلى للذات ، ورضاء حقيقى ودائم لا يمت بأى صلة للأنانية وانغلاقها ، وهو أساس الأخلاق عند ديكارت . فالمشاعر السخية الكريمة تحافظ على نفسها من خلال الأفعال الفاضلة . " فمن عاش دون شيء يؤرق ضميره ولم يتوان عن الإتيان بأفعال يرى أنها الأفضل (...) يكن جزاؤه شعوراً قوياً بالرضا يمده بالسعادة حتى إن أشد الانفعالات ضراوة لن يكون لها أبدا التأثير الذى من شأنه إشاعة الاضطراب فى النفس " ، على ألا نخلط بين الشعور بالرضا والإحساس بأننا أدينا ما علينا فديكارت باختصار وعلى غير ما يبدو ، لا يربط السعادة بالأخلاق ، وإنما يناشد المرء أن يكون سعيداً كريماً ليتحقق من أنه يمارس حقاً الفضيلة. ومعنى هذا أنه ما من شيء يضغط علينا ويدفعنا لأن نكون فى حالة توافق تام مع أنفسنا ومع العلم ، وما من عامل خارجى من شأنه أن يرغمنا على المحافظة على استمتاع من المفترض أن يوصلنا إليه هذا التوافق . إذن يجب أساساً أن يكون لدينا ميل ألى هذا ، فتتبعه بعد ذلك الفضيلة ، أى أن تلك الأخلاق لا ترتكز أطلاقاً على احترام قاعدة مجردة ولا تتوافق فقط والواجب العقلى . وهى ليست أحزاناً أو أموراً قهرية . وإنما هى سعادة وفضيلة . وبعد عام من كتابة نص " رسالة الانفعالات " كتب الفيلسوف إلى شانو يقول: " صحيح أن دأبى هو رفض كتابة أفكارى عن الأخلاق ، ومردود هذا إلى سببين: أولا عدم إعطاء

فرصة للإساءة إلى " ، وثانيًا لاننى على قناعة بان الحكام أو من خولوا إليهم السلطة ، هم - دون سواهم - المسئولين عن إصلاح عادات الآخرين.

أجيال لاحقة وتفسير خاطىء

حينما نتحدث عن الشاب رينيه ديكارت ، لا يسعنا إلا أن نذكر جرأته الفكرية التى لا قبل لأحد بها ، لقد تفتحت عبقريته الرياضية عام ١٦١٨ من خلال تعامله مع الهولندى (إسحاق بيكمان) مما أتاح له فرصة ابتكار الهندسة الجبرية ، وسرعان ما أيقن أن الرياضيات التى برع فيها هى علم له طابع ميتافيزيقى . وقد تناول فى الجزء الأول من كتاب " مقال فى المنهج " الذى ألفه عام ١٦٣٧ موضوع التعليم الذى تلقاه فى مدرسة (لافلاش) اليسوعية ، فكتب يقول : " عشقت الرياضيات بصفة خاصة ، لأنها بديهية، لكننى لم أكن قد انتبهت بعد لاستعمالاتها الحقيقية (...) وقد أدهشنى لاحقا أنه على الرغم من صلابة ورسوخ أسسها إلا أن ما من هيكل أكبر قد بنى عليها " . وفى نص بدأه عام ١٦٢٨ ، تحت عنوان " قواعد لقيادة العقل " وضع ديكارت صورة واضحة لما قصده من "الاستعمال الحقيقى " للرياضيات التى أعطته فرصة الوصول إلى ما كان يبتغية فى ذلك الحين ، ويتمثل فى الخروج من الجزئيات إلى الكليات ، وهو لا يقصد بهذا رياضيات عليا تجمع الفروع الرياضية الكائنة كافة ، وإنما يريد علما عالميا للنظام والقياس.

وترتسم ملامح برنامج ديكارت على هذا النحو: إعادة البناء المنهجي لكافة العلوم القائمة على أساس غير أرسطى قائم على تعيين مطلق بدءاً من الفيزياء ، ومروراً بالفسيولوجيا ، ووصولا إلي الطب والاخلاق . ويعد كتاب " مبادىء الفلسفة " الذى ألفه عام ١٦٤٤ دليلاً مدونا على تكامل هذا البرنامج ، والغرض منه هو إحلاله محل المناهج المدرسية . أما الرسالة الشهيرة التى كتبها المؤلف للقس بيكو ، مترجم هذا الكتاب ، وألحقها كمقدمة للترجمة التى صدرت فى باريس عن دار نشر (هنرى لوجرا) عام ١٦٤٧ ، فقد استنكر وندد فيها " بغالبية الأشخاص الذين ما أرادوا خلال القرون الأخيرة أن يكونوا فلاسفة إلا للمضى على درب أرسطو دونما تبصر، ثم أكد على أن الفلسفة كالشجرة ، جزورها الميتافيزيقا، وجزعها الفيزياء، وأفرعها العلوم كافة. وقد أصر ديكارت على جعل نص "رسالة عن" الانفعالات "الذى ألفه عام ١٦٤٩ تابعاً فيزيائيا لكتاب" «المبادىء».

وقد استحق ديكارت ابتداء من عام ١٧٦٥ شهرته " كأب للفلسفة الحديثة " لجرأته وهي عبارة سرعان ما أصبحت لازمة يرددها مؤرخو الفلسفة . ويعزى الفضل فى هذا ولا شك للجهد الذى بذله فى سبيل تحقيق منهجه ، وعلى الرغم من ادعائهم عكس ذلك ، سار عديد من الفلاسفة على درب ديكارت ، واتبعوا ذات الأسلوب الفلسفى الذى أرسى دعائمه ووضع أسسه . وكان

تأثير " التأملات " التى ألفها عام ١٦٤١ قاطعاً، إذ تمثل هدفها الأول فى إرساء دعائم الفلسفة الحديثة على أساس ميتافيزيقي فقد كتب ديكارت أكثر من مرة إلي (مارسين) ما يفيد هذا وتعجب من أن جاليليو على سبيل المثال لم يشعر قط بالحاجة إلى اتباع المنهج نفسه . وقد أراد ديكارت إبراز ما للرياضيات من فضل فى الوصول إلى نظام عقلى هو أساس النظام الحقيقى للطبيعة . ومن هنا كان طريق الشك القائد إلى يقين الكوچيتو، والفصل الحقيقى بين الروح والجسد ، الذى يتطابق والتمييز بين الجوهر الفكرىّ والجوهر الممتد فى إطار منظومة كبرى للدلالة على وجود الله ، وعلى الصدق الإلهى الضامن لصحة الحقائق الرياضية ، والعامل على إقرار وجود العلم الخارجى المطابق للعالم المادىّ الملموس . وبصرف النظر عن أهداف الأفكار التى قامت عليها التأملات إلا أنها أعطت الفرصة لكثير من الانتقادات ، إذ رأى (البارون دولباخ) على سبيل المثال أن البراهين التى ساقها ديكارت للدلالة على وجود الله واهية إلى حد جعله يتشكك من أن مؤلفها لابد أن يكون ملحداً . أما (لاميرى) مؤلف كتاب " الإنسان الآله " (١٧٤٨) فهو يعتبر ربط النفس بآلية الإنسان حذراً لا ضرورة منه ، دعت اليه مخاوف علماء اللاهوت . ويعتبر الطبيب كابانيس ، وهو أحد أساتذة المذهب الأيديولوجى ، ديكارت رائداً له فى مجال العلاقة بين الفيزياء والأخلاق ، وإذ " كان يعتقد أن سر الفكر يكمن فى

النظام الذى يحكم الأعصاب والمخ ، بل إنه تجرأ وكان مخطئا فى ذلك ولا شك ، فحدد مكان الروح ، ولكن من ناحية أخرى كان مقتنعاً بأن من شأن النواحى الفسيلوجية وحدها التعريف بالقوانين التى تحكمها ، فكان على حق فيما ذهب إليه بشأن تلك النقطة ، ومع بداية القرن الثامن عشر قامت حركة معارضة فأتخذت من نصوص "لديكارت " نفسها واجهة للدفاع عن الفلسفة بالمعنى الأصلى للكلمة ، متخلية عن رفض الفكر الأساسى لديكارت ، والخاص بالأفكار الفطرية . وقد رأى (مان دى بيران) أن الكوچيتو هو إدراك مباشر للذات.

وفى عام ١٩٣٢ ، استلهم (جاك ماريتان) كتابه "الملاك فى الآلة" من "حلم ديكارت" وانتقد ثنائيته الخاصة بالجسد والروح وقال "إنها تمزق الإنسان ، وتقسمه إلى جوهرين كاملين مرتبطين لا نعرف بأى طريقة ، أما الفيلسوف الإنجليزى (جيلبار ديل) فقد أعطى فى كتابه " مفهوم العقل" عام ١٩٤٩ تصوراً عاماً للصورة السائدة فى المجتمع الأنجلو ساكسونى المعاصر وقال عن ديكارت إن ثنائيته هى التى أضاعته ،لأنه حينما فرق بين الجوهرين فقد حل معضلة الروح والجسد وإشكالية العقل البشرى .. ولكن الثمن كان فادحاً . لقد تصور أن الجسد آلة واسكن فيها الروح وكأنها شبح مخصص لقيادتها . وكتب (دايلى) منتقداً ديكارت يقول " حتى وإن كان الجسد آلة ،إلا أنها ليست آلة عادية ، كما أن بعضاً من آلياتها تحكمها آلة

أخرى ذات محرك داخلى من طراز خاص للغاية ، وهى آلة غير مرئية أو مسموعة ، لا حجم لها ولا وزن ، لا نستطيع أن نوقفها ولا قبل للمهندس العادى بالقوانين التى تحكمها ، كما أننا نجهل الأسلوب الذى تدير بواسطته الآلة الجسدية ولكننا نرى أنه من غير الممكن على الإطلاق أن ديكارت كان يتصور الروح كآلة !

ومن ناحية أخرى ، نجد فريقاً أكثر تشددا وعلى رأسه "أنطونى كينى " الذى صورّ هذا الشبح كإنسان صغير داخلى يتحكم فى الإنسان الكبير ، ولكنه اعترف للفيلسوف الفرنسى بفضله فى جذب الانتباه إلى هذه السفسطة فى الوقت الذى وقع هو نفسه فيها.

أما الفيلسوف الأمريكى (ويلد فرايد سيلارس) ، فقد تمثل إسهامه فى هذا التفسير الذى سيثيرلا شك دهشة أى قارىء مهتم بكتابات ديكارت ، إذ يقول : إن الاعتبارات التى دعت ديكارت إلى نفى حقيقة الأشياء التى يمكن للحواس إدراكها هى نفسها التى دفعته فى اتجاه نظرية ثنائية الإنسان ، فإذا كان الجسد الإنسانى هو نظام مكون من جزئيات ، فالجسد فى حد ذاته لايمكن أن يفكر ويحس وحده إلا إذا أمكننا تأويل عملية التفكير والحس على أنها تفاعلات معقدة للجزئيات الطبيعية، إننا نتفهم الدوافع التى دعت دانيال سى دينيت للتنديد بالحركة العقيمة الشبيهة ببندول الساعة لفلسفة العقل الحالية " التى تبدأ بثنائية ديكارت مروراً بمادية هوبس ، فمثالية بركيلى ، ثم تعود

إلى الثنائية فالمادية فالمثالية ، مع إضافة بعض التعديلات البارعة ، غير المقبولة ، والتغير فى المفردات اللغوية.

أمن اللائق بعد هذا أن تنسب إلى رينيه ديكارت ، إضافة إلى هذه الآراء العلمية المتعارضة ، تلك الأنماط المغلوطة المتعلقة بعلاقة الإنسان بالطبيعة والتى أقرتها المجتمعات الغربية ؟ وفى إطار رؤية بيئية كان هناك استنكار لبعض الأقوال التى جاءت فى بداية الجزء السادس من كتاب " مقال فى المنهج " وفيها يتمنى ديكارت أن تحل الفلسفة التطبيقية محل الفلسفة الكلامية والنظرية البحتة، لأن ذلك من شأنه أن يجعلنا أسياداً على الطبيعة ومالكين لزمامها ، .كما حقرت تلك الرؤية من نظرية " الحيوانات الآلات " التى عرض لها ديكارت فى الفصل الخامس من المؤلف نفسه ، وأراد من خلالها تخليص الشكل من أرواح القدماء الخاملة والحساسة . وهم يعلنون ، ولا هزل ، أن فى هذا انتهاكاً " لكرامة الحيوان ".

ولكن قبل أن نعزى إلى الفيلسوف سبب دمار وإفساد الكرة الأرضية بالتقنيات العلمية ، لنؤكد أن الله وحده هو " السيد والمالك " . ولم يكف ديكارت قط عن تحذير العلماء من مغبة مساواة أنفسهم بالله . وحرىّ بنا أن نضع العبارة الآتية فى سياقها الصحيح من النص ، يقول ديكارت " بمجرد أن اكتسبت بعض المفاهيم العامة المتعلقة بالفيزياء وبمجرد أن لاحظت إلى أين تقودنا ، رأيت ألا أخفيها ، ففى هذا خطيئة كبرى ضد

القواعد التى تجبرنا على عدم كتمان ما نعرفه ، فى سبيل خير الإنسانية جمعاء".

وبعد ،من يستطيع القول أن بعد مرور أربعمائة عام على ميلاد ديكارت لم يعد حديثه موجهاً إلينا؟ .

دومينيك لوقور

الأستاذ بجامعة دنيس ويدور - باريس ٧ - ورئيسة رابطة ديدرو

كلمة ديكارت البـــاقـيـــة :
الإنسان سيد ومالك

فى أغلب الأحيان ، تظل عبارة ما عالقة فى الأذهان ، ترمز إلى مفكر أو عمل أو حتى إلى زمن ،كعبارة سقراط " اعرف نفسك " وعبارة بروتاجوراس أن الإنسان " مقياس كل شيء " أما جاليليو فقد وضع الأرض فى مدارها وقال " رغم كل شيء هى تدور" وكذلك كانت لديكارت كلمته ، فقد تنبأ للإنسان بأنه سيكون سيد الطبيعة ومالكها " وقد بدأنا فى الحقبة الأخيرة نذكر تلك العبارة وعبارات أخرى كثيرة لعل أكثرها شهرة هى " أنا أفكر إذن فأنا موجود ".

ولكن هذا يسبب لنا مشكلة ، فعلينا أن نحفظ لديكارت عبارة واحدة لتبقى خالدة ! أم أن تلك العبارات يمكن أن نلخصها فى نهاية الأمر فى واحدة ؟ فـإذا كنت موجوداً لأننى أفكر ، فإن الباقين الذين لا يفكرون غير موجودون بالتالى ! وإذا بكل شيء فجأة يقع على عاتقى أنا الذى أفكر . وأنا حين أفكر فى شيء يكون لتفكيرى -أساساً - أفكاره الخاصة به ، وتلك الأفكار لها موضوعها ، وكل ما أفكر فيه أن يدخل من خلال هذا الفكر فى إطار شيء جديد " فكرة الكائن المفكر الذى يتحول إلى حقيقة هى الفكرة . وإننى حين أقول " الطبيعة " "كُلاً " لايفكر وإنما هو مادة نتناولها بالتفكير ، أخرج عن حدوده حين أفكر فيه فأصبح

و"كـأننى " مـالك له ، أى مـالك للطبـيـعة ، كمـا أن الله هو مـالك الخلق الذى أعــد أنا من ضـــمنه ؛ أنا ، الذى أفكر ، والذى " أدركه " بدورى من خلال تلك الفكرة.

ولكن أن تكون الطبيعة ملكى فى إطار حيز تفكيرى شىء وأن تكون ملكى من خلال فعل فأصبح بالتالى سيداً ومالكاً لها، شىء آخر . وبالتالى يتعين علينا ألا نفصل بين العبارتين عند ديكارت فالكوچيتو هو مفتاح فكرة التفكير ، وهو " السيد والمالك " لفكر الفعل والامتلاك النفعى للأشياء الموجودة فى العالم كافة؛ الأمر الذى جرت العادة على تسميته فلسفياً باسم " التقنية". وقد كان موضـوع " ديكارت والتـقنية " مـادة محـاضـرة شـهيرة لچورچ كانجيلهام ، وقد أستحوز على أهتمامنا بالدرجة الأولى فى ذلك الحين نحن الفرنسيين ، بعد أن وجدنا صدى فكر ديكارت يرجع إلينا عبر الفلسفة الألمانيه . حقّا كنا بحاجة لهيجل ، ليحمل إلينا فكر ديكارت من خلال رؤيا متعلقة بالتاريخ ، فقد كتب يقول " نحن هنا على أرضنا ، ونستطيع كما يفعل البحار بعد رحلة ملؤها الأهوال أن نصيح فرحاً لرؤية الأرض ". وبما أنه لا يوجد توافق بين " الفكر" و" التقنية" فقد كان مثيراً أن نرى كيف خرج بطلنا القومى من مـأزقنا نحن ، غير المنتشرين دولياً ، ليصبح فيلسوف التقنية ، بينما يقول الجميع إن هناك تنافراً واضحاً بين التقنية والفلسفة.

فـهل لنا أن نقـول بصـفة عامـة إن ديكارت اختـر ع " فلسـفة

عملية باطبع ليس بالمعنى الذى ذهب إليه كانط ، وإنما بالمعنى العام للكلمه فثمة أشياء عملية أكثر من غيرها نظرا لسهولة استعمالها بدءا بالمقلاة وحتى الأريكة التى تتحول إلى سرير ، فهل اضاف إلى العقل النظرى جانباً " عملياً " يوضح كيفية استخدام الطبيعة وكأنها صندوق " ميكانو" !؟

الإجابة هى "نعم" بطبيعة الحال ، فقد قال ديكارت فى الجزء السادس من " مقال فى المنهج: بدلا من تلك الفلسفة النظرية التى تدرس فى المدارس ، علينا أن نجد فلسفة أخرى علميه " ! وكذلك يحاول كتاب " المبادىء " أن يمدنا ببعض المفاتيح القريبة من الواقع . ومن المعروف على أية حال أن ديكارت لم يتردد فى الاطلاع على الأشياء " العلمية " كافة كالمهن المختلفة وطرق ممارستها وجمع معلومات عنها ، لتوضيح النسق والمنهج الذى يتبعه العقل خلال ممارسته لها دون أن يحدده بصورة مسبقة فصانعات " الدنتيلا" ماهرات دون أن يكون لديهن الذكاء النظرى الذى يمكنهن من أثارة هذا التساؤل : لماذا؟ . ولهذا ، بقى ديكارت بعيداً عن ميتافيزيقا الفكر الخالص ، حتى أصبح فى نظر الفلسفة العمليه أسطورة " الفكر التقنى " كما يشهد على هذا نص محير لهيدجر ، يرجع تاريخه إلى هزيمة الجيوش الفرنسية فى يونيو من عام ١٩٤٠ .. وفيه يقول " إن البلد الذى نبع منه فكر ديكارت العقلانى هزم على يد بلد أصبح أقدر منه على التوافق مع فكر الزمن الحديث " وكان يعنى بهذا ألمانيا

صاحبة الآلات والمحركات ذات الفاعليه وسرعة التنفيذ . وها هن أولاء صانعات الدانتيلا وقد أخذن جرعات زائدة من الفيتامينات فرحن يمخرن شارع الشانزليزيه بخطوة الإوز.

فكيف لنا إذن أن نفسر تلك الازدواجية وهذا الشد بين قطبين من أقطاب الحقيقة والوجود ؟ فمن ناحية ، نجد أن الفكر هو صانع الوجود ، ومن ناحية أخرى ، تأتى التقنية التى استطاع الإنسان التحكم فيها . فأين هى إذن الحقيقة؟ أهى فى الكوچيتو أم فى الطبيعة والأجسام ، أى فى الامتداد الماثل له والمسيطر عليه؟ من الأجدى ألا نوجه هذا السؤال ألى ديكارت مباشرة ، فهو تنبأ بأزمنة قادمة ستعم فيها التقنيات فحسب . أكثر من القرن السابع عشر العقلانى ، حتى قبل أن يصبح الإنسان سيد الاستغلال المنظم للأرض . ولكن الأمر يتعدى هذا ، فالعقلانية المكتملة هى عقلانية معاصرة ، تتخطى حدود فرنسا لتشمل العالم أجمع . إنها ألمانية وأمريكية ، برجماتية ومسيطرة تتخطى حدود التفكير فى الكوچيتو المؤسس للحقيقة.

وتتصف الأزمة الجديدة بأنها أقل ميتافزيقية ونظرية من العقلانية ، فهى إيجابية ، تنفى بل وتحتقر الفكر ، والأدهى من هذا أن علم البيئة نفسه الذى ينطلق من فكرة وشوك دمار الكوكب ، إنما هو عودة للنظرية مثل التقنية ، ولكن بصورة أدق فالنظرى "عملى" أيضاً يبحث عن حلول ومسئوليات فى آن واحد ، ويفضل الهجوم ، وعليه أن ينبنى على أساس معرفى ليتمكن

من التصرف والنضال والاتيان برد فعل "مناسب" . فالنظرى هو تحقيق لكلمه نيتشه بان الصراع القادم سيكون على مستوى الكوكب ، وسيرتكز على الأيديولوجية. إنه صراع "جرين بيس" ضد كل ما هو نووى وصراع "هاتر جوناس" ضد "ديكارت" والحقيقة أن العالم أجمع مناهض لديكارت ، فإلى هذا الحد سعت فلسفة القرن العشرين بشكل عام وبسعادة بالغة فيما يبدو لدحض آرائه على الصعيد الأيديولوچى ، وكأنها تصفى حساباتها مع هذا العهد ، حتى ألمانيا التى وجدت لدى ديكارت ميلا إلى التنظيم التقنى ، وجعلت منه ماده تنفذ من خلالها إلى هذه العقلية التى فرت من موطنها الأصلى . أما على الصعيد الأوربى ، فقد أعطى الإسبانى أورتيجا أجاسى افضل ما جادت به الأذهان من أعادة لتقويم تلك العقلية الكلاسيكية ، وهو يرى أن "العقل التاريخى" الذى نعيش زمنه يتعارض مع العقل بمفهوم ديكارت ، أى الذى يمارس تحكمًا من المفترض أن يكون مطلقًا على الطبيعة ، حتى وأن كان عليه أن يتذكر أنه عقل وأن كان له سالف الزمان – وحتى اليوم ولكن بصورة مستنيرة – بنية أيديولوجية متعلقة بالصراع والغزو ، وإيمان قادر على حمل الجبال ، وديكارت كما يراه أورتيجا هو البطل الحقيقى للأزمنة الحديثة ، بما أنه يعتمد دائمًا على حل أمر عقلى بشىء زمنى أو شىء أبدى بشىء دنيوى ، فالعقلانية ليست " فكرة " إلا بالمعنى الذى تُسير به الأفكار العالم ، وتتحقق من خلاله بقوة مقدرة

التحقيق تلك القوة ليست مستمدة من الكوچيتو الخاص المؤسس للحقيقة وإنما هى مستمده من إيمان بالعقل كبنية للذهن ومماثل للطبيعة ذاتها التى تعتقد أن الامتداد مدرك بالعقل ونحن فى هذا بعيدون كل البعد عن فكرة التجريبية التى تنتزع أسرارها الواحد تلو الآخر من الطبيعة بتجارب خلاقة حتى وأن كانت لاتزال تتلمس طريقها ، فالأمر هنا يتعلق بالعقلانيه التى تطبق مبادىء الرياضة الكونية على الامتداد والأجسام ، وتضع الكتب على أساس فكر تطبيقى يخدم أغراض الإنسان ، وخدمة أغراض الإنسان هو موضوع خاص بديكارت ، متعلق بفكرة " السيادة والامتلاك" التى تلعب دوراً طوباويا فعالا ، وليس دوراً نفعياً سلبياً ، والمسألة هى أن نعرف إذا كانت الطوباوية الديكارتية واعدة بالقياس لما ينتظره الإنسان ، وعلى أيه حال، فمن المؤكد أن الوفاء بالوعد مازال مستمراً...

وقد توقف أورتيجا عند هذه المنطقة بالتحديد وتناولها بالنقد كمفكر يعتقد فى تعرض العقلانية الكلاسيكية لأزمة حالياً، فالسيادة على الأرض وأمتلاك زمامها لا تحمل ضمنا معنى الوعد بالسعادة العالمية إلا إذا مستنا نحن البشر، وإلا إذا دخلت مجال آمالنا وأهدافنا . بينما الطبيعة هى عالم لأجسام فحسب وليس للبشر الحى ، فهى ليست " المكان الذى نعيش فيه وإنما هى إمتداد هندسى بارد فحسب " إذن ماذا علينا أن ننتظر منها ؟ وأى إيمان جدير بها نعتقد فيه؟ فى هذا الصدد

يراهن ديكارت على لا محدودية المعلومات عن الطبيعة ، الأمر الذى يتعارض مع حدود الحياة الإنسانية من ناحية ، ويخدمها من ناحية أخرى . وتتمثل هذه الخدمة فى وحدة الروح والجسد التى يتمتع بها الإنسان وحده دون غيره ، بما ان جسده مقارنه "بالجسد " الذى تمثل الطبيعة امتداده المعقول ، يحوى حياه الروح ، ويتحكم فيها . فكل إنسان يعتمد على جسده ، وله طباعه ودورات صحوه ونومه الحيوية ، والموت والأمراض يحدقان به من كل جانب . ولإثراء الفضائل ، يحتاج الإنسان إلى قدرات جسدية مثل التعود والتكيف المكتسب . وكما أن الطب ومبادىء الصحة العامة تخدم حياة الروح ، فإن الكرم يأتى من خلال تربية النفس ، فالطب ليس من شأنه فقط إطالة الحياة ، وإنما هو يحاول أن يجعلها أفضل . والمعرفة تعتمد على هذه الأشياء وتطوعها كافة . وحياة واحدة ستكون أقصر من أن تضمن استمرارية وتقدم وتراكم المعرفة ، حتى إنها لتتطلب «أن تتحد حياة البشر وأعمالهم كافة» . ومعرفة الطبيعة تربط بين البشر ، وهى تأخذ طابعاً «سياسياً» ، أى مدنيا . وأى مجتمع متحضر لابد وأن يكون له أغراض معرفية لأنها تتخطى حدود النهايات والوجود الذى يتبعه موت . ولا يتباكى أورتيجا أجاسى على وعود ديكارت فى حد ذاتها ، فقد أوفى بها ولايزال كما قلنا : فالأوبئة تختفى يوماً بعد يوم ، وأصبحت أملاح الليثيوم أفضل من الوعظ فى علاج حالات الاكتئاب . ولكم عانت دول أوروبا

الشرقية من نقص الأسبرين لمعالجة أوجا ع الأسنان بأكثر مما عانت من الستالينية ، على العكس منا ! ولكنه يأسف لأننا من فرط ما ربطنا الروح بالجسد ، نسينا أيهما يسبق الآخر من حيث الأهمية ، فكفى «توترا عصبيا» وكفى أدوية عقلية وكفى وعودا ! فقليل من الحياة ستصنع لاشك كثيراً من الخير وسط كل هذه المكونات «البيولوچية» ! فنحن نعيش ، بينما النجوم «يغفو فى مداراتها كالطفل الوليد» . ولن يعادل السيطرة على الطبيعة شيء قدر سيطرتنا على أنفسنا ... وقد عرف ديكارت هذا حق المعرفة.

والمفارقة أن ديكارت أصبح هدفاً لنقاد يبرزون خطأه المنهجى ! فعلينا ألا نبدأ بالأشياء الكمالية، أى بالشيء الجسدى، لأننا إن لزمنا هذا الجانب فلن يفضى أبداً لأمر يهمنا نحن البشر ، حتى مع الزمن ، خاصة أن لاشيء قدر «الزمن» يوهن الأجسام والطبيعة . وما الوجود سوى برهة من زمن منصرم . لقد كان كتاب «وجود وزمن» لهيدجر بمثابة إعلان حرب على ديكارت وفكرة «الجواهر» التى قال بها ، خاصة تلك التى تشكل الأجسام المادية والعالم الذى اقتصر على كونه «طبيعة» أى «امتداداً هندسياً» من الممكن السيطرة عليه . ولكن كيف لنا ونحن نعيش فى كنف الطبيعة أن نبحث فى هذا العالم عن مكان جدير بهذه التسمية وفكر يرجع الأماكن كافة إلى مساحات متجانسة غير محددة المعالم بكل المقاييس؟ فطبقاً لمقاييس

ديكارت الثابتة لا ينتمى الوجود والامتداد للأصل نفسه . وقد ربط هيدجر قضية الزمن بهذا الامتداد الذى يستطيع إبراز الجانب الدرامى للحياة ، ومع هذا فالامتداد هو شيء حياتى بل ووجودى أيضاً . كذلك ، يقابل هيدجر الطبيعة عند ديكارت والتى تمثل شيئاً معرفياً ، بالعالم - المعاش من حياة اقتصادية والحاضر بجذوره ومستقبله الموجود فى الأصول التى يمنحنا إياها والتى لن تتوافق أبداً وهؤلاء الأشخاص منعدمى الجذور ممن يجوبون العالم هائمين على وجوههم ، والذين نسميهم المواطنين العالميين . لقد عادت أسطورة الزمن لتشغل مجدداً الفرا غ الذى تركه ديكارت فى عالمه المتمثل ، والذى يشبه خريطة تظهر فيها الأشياء من خلال إشارات أيقونية لا طعم لها ولا مذاق. إنها ليست أوروبة أورتيجا التى تستعد لوحدة متجانسة وإنما هى تلك البقعة من الأرض التى يؤاخذ هيدجر منهج ديكارت عليها، لأنها غير منتمية لأى مكان ، فقد لاحظ مبكراً ما بدا له كنقطة ضعف فى فكرة الأزمنة الحديثة عند ديكارت والمتمثلة فى تحديد المسافات . فعقلانية ديكارت مازالت حتى اليوم بالنسبة إليه إلغاء للمسافات التى تفصلنا عن الأشياء الخاصة بالعالم . وهى بهذا تلغى أيضاً الفارق بين القريب والبعيد ، فتبطل صفة القدسية . فسيارات السائحين التى غزت وادى النيل أفقدته قدسيته ، ولولا تحليله لهذه النقطة لما أدركنا هذا ، ولنعترف أن آراء ليبيتز التى تناولها أورتيجا بشأن

الامتداد الصحيح ودور التجانس بين العواصم الأوروبية تعد أقل تماسكاً من هذا الفكر.

لقد تبادلنا الحديث مع ديكارت فأحل لعنته علينا . إنه الروح الشريرة للزمن الحديث ، وهو النفس الآمرة بالسوء التى تفسد الأشياء . ومع ذلك ، فقد كنا نعتقد أنه لم يحرم نفسه من ملذات الحياة ، وأن جهوده كرجل من رجال العلم كانت جهوداً اجتماعية حياتية بكل معنى الكلمة . ولكن ديكارت ليس الهدف الحقيقى . ولهذا ، فإن الجهود الرامية لرد اعتباره ستبوء دوماً بالفشل . وليست ذكراه التى حلت فأعطت الفرصة لكثيرين لإبراز كنز أفكاره الذى مازال يمنحه للعالم الفلسفى المعاصر، هى التى ستجعل من فكره فكراً سلبيا من حيث إنه يجسد الحداثة التى نمقتها.

بالطبع نحن لا نستطيع أن نذكر الظاهراتية الفرنسية من بين المحاولات التى هدفت لوضع تعريف للعقلانية يتلاءم والحاضر، بحيث لا يصبح منفرداً بسبب موضوع «السيادة والتملك» . فقد جعلت منه عدوها اللدود وعاملته على أنه «ملك» المتوحشين . لقد دأب الروحانيون على القول بأنه «آلى» للغاية . ، وكانوا يلمحون إلى أن أعماله تحمل اتجاهاً مادياً خفياً . أما عن الظاهراتية الأصلية والعداء الذى طالما كنه هيدجر لبطل التقنية الفرنسية، فكان هدفه فى الحقيقة ألمانى الأصل ، متمثلا فى هوسرل.

فعلى الرغم من الحذر الواضح الذى التزمه هوسرل فى

«أزمة العلوم الإنسانية الأوروبية» حتى لا يخلط بين أصحاب الفلسفة الوضعية وأنصار «التنوير» ، إلا أنه قد أعاد بالفعل جملة الاعتبار لفلسفة ديكارت وتفصيله . فإذا كان ديكارت هو فيلسوف الموضوع ، فهوسرل هو فيلسوف الموضوع أيضاً. فالذات المتعالية «موضوع» أفعالها القصدية، كذلك فإن «السلبية» التى تسبق «الأفعال» وتتحكم فيها، تندرج فى نظره فى إطار الذاتية المؤسسة وليس فى فئة عتامة «العالم». والرجوع إلى الفكر العقلانى أمر منهجى عند مؤسسى الظاهراتية ، بما أن الكوجيتو هو المقولة الاساسية التى يتعين الانطلاق منها لتأسيس كل شئ.

حقاً، إن وجود أكثر من عبارة شهيرة لديكارت يمثل مشكلة إن كان صحيحاً أن مشروع السيطرة يكسب الكوجيتو أخيراً غايته ومعناه العملى ليس فقط على صعيد اخلاقى وانما ايضا من باب مناهضة السلفية . فهوسرل يحب الحركة الحديثة التى تجعل من الموضوع محركاً ، كما أنه يحب "إعادة التأسيس الذى يعد الباب الرئيسى إلى العالم الحديث منذ عهد ديكارت وحتى نتشه . لم يخطأ هيدجر حينما هاجم موضوع البيئه عند هوسرل الذى تناوله بمفهوم ديكارت. وما يجرى اليوم من تشوية لفكر هوسرل فى فرنسا إنما يرجع إلى تفضيل غير بادٍ لهيدجر ، فدون أن يؤيد فكرة السيادة على الامتداد وصوره اللا متناهية عند ديكارت ، ذهب الى القول بأن الوضع الأوروبى من العالم

والحياة يختلف إختلافاً جذرياً عن القيم السلفية كافة ، فالذات وحدها هى القادرة على التعالى بذاتها.

ورغم كل شئ ينطوى الصــــراع على إعـــادة ديكارت الى الاضواء ، من خلال هاتين العبارتين وما تحويان من فكر ، على مغامرة ، فالأجدى هو الرجوع إلى نقطة الصفر ، وإعادة تقويم العلاقات كافة بين الفلسفة الاكاديمية وحقوق الإنسان والتقدم والنظام الجمهورى والعلمانى ، إذ إننا لم نكن قط بعيدين عن هذا التفكير قدر ابتعادنا عنه الان بسبب الديكتاتورية المزدوجة لكل من الكنيسة والأحزاب.

لم يمت ديكارت ، وإنما هو فى حالة بيات شــتوى بينمــا يحرص الجامعيون كل الحرص على عدم إزعاجة ، حتى إننا لنتساءل ، ما السبيل إلى إعطائة ولو ما يشبه الحياة؟

فرنسوا جيرى

أستاذ الفلسفة بجامعة ليون (٣) .

ديكارت رمز فرنسا

ولد ديكارت فى مدينة (توران) يوم ٣١ مارس عام ١٥٩٦ . وعبر القرون تحول هذا المفكر إلى بطل قومى . إنها حكاية تجافى المألوف ، لفيلسوف خالد.

"عشق العالم فرنسا لانه عرف من خلالها ديكارت ومن ساروا على دربه" جاءت هذة العبارة على لسان (موريس توريز) الأمين العام الحزب الشيوعى الفرنسى فى إحدى قاعات جامعة السوربون ، فى الثانى من مايو من عام ١٩٤٦ ، بمناسبة الأحتفال بالذكرى الخمسين بعد المائه الثالثة على ميلاد هذا الفيلسوف.

كان بإمكان (موريس) أن يتفاخر بحاضر مشرف ، لا سيما وأن (بول فاليرى) لم يتردد أثناء الاحتفال بذكرى مرور ثلثمائة عام على صدور كتاب «مقال فى المنهج» والذى أقيم فى يوليو من عام ١٩٣٧ فى حضور رئيس الجمهورية ووزير التعليم ، فى أن يقول «إنكم لتعلمون مدى تأثير فكر هذا الرجل على الروح الفرنسية ، التى أصبحت بفضله نموذجاً للدقة والوضوح» .

إنه حقاً لشئ فريد ، أن يصبح فيلسوف رمزاً لأمة ، تجمعه وإياها الصفات ذاتها ، حتى أصبحت تعرف بالقياس إليه ، فأن تكون ديكارتياً معناه أنك عقلانى ، تتحلى بالوضوح والمنهجية ، ومعناه أيضاً عند البعض أنك متصلب بعض الشئ ، بل إنه قد يعنى ضمنياً إنك برجوازى صغير ، وفى كل الأحوال ، أن تكون

ديكارتياً ، معناه بالنسبة للجميع أنك فرنسى ، فـ «ديكارت هو فرنسا» كما يقول أندريه جلوكسمان ، فى كتاب يحمل العنوان ذاته صدر عن دار نشر فلاماريون عام ١٩٨٧ .

بيد أن الأمر لم يكن دائماً على هذا الحال ، خاصة فى حياة ديكارت ، وهو من قضى أغلب عمره في هولندا التى وفرت له على حد قوله قدراً أكبر من الهدوء ، ولم يكن هو الحال أيضاً عام ١٦٦٦ حينما قام بعض من «الدارسين والشخصيات البارزة» بالضغط على الوزير (كولبير) لجلب رفات الفيلسوف من السويد ، حيث دفعه حظه السيئ للذهاب إليها والموت بها ، ولا أيضاً فى عام ١٧٦٥ ، حينما قررت الأكاديمية الفرنسية منحه جائزة البلاغة ، فسعى المرشحون الآخرون إلى إقصائه ، بحجة أن ديكارت «لا ينتمى إلى فرنسا فحسب» ولكنها «أتت به إلى العالم أجمع» ، وعلى هذا فإنه يعد مواطناً شرفيا للعالم وليس لفرنسا فقط ، كل هذه المحاولات جعلت من العسير حتى القرن الثامن عشر أن يخطر ببال أحد أن يأتى يوم يقال فيه إن ديكارت هو فرنسا .. فحتى ذلك الحين ، كانت علاقته بالأمة التى شهدت مولده موضع جدال ، ومع هذا ظل ديكارت بالنسبة لفلاسفة هذا القرن كافةً «رجلاً عظيماً» .

ولكن ، ألا تنقل فرنسا رفات عظمائها إلى «البنتيون» حيث مثواهم الأخير؟ خاصة وأن كنيسة القديسة جونيفياف التى تحوى رفات الفيلسوف منذ عام ١٦٦٧ تكاد تنهدم . لقد طالب

كوندورسيه عام ١٧٩١ المجلس الوطني بمنح ديكارت «شرف أن يكون مثواه الأخير إلى جانب عظماء الأمة». ويعزى إلى سيينيه في عام ١٧٩٣ فضل الحصول على قرار نقل رفات ديكارت إلى البنتيون، ولكن نظراً لأحداث الثورة الفرنسية، تعثرت الأمور، ووقف الأمر عند هذا الحد، إلى أن أثير مجدداً عام ١٧٩٦ فى «مجلس الخمسمائة». بيد أنه فى تلك المرة، اختلفت النبرة، إذ ألقى لويس سيبستيان مرسييه خطبه ملتهبة ضد «أب ذلك الفكر الذى ما شهدت البلاد ما يقابله فى سفاهته» وأخذ يشجب «هذا المدعى الذى تسبب طويلاً فى تأخر نشر الحقائق المتعلقة بالفيزياء».

وعلى هذا آثر المجلس أن يلتزم جانب الحذر، ورأى أنه من الأجدى ألا يتخذ قراراً بهذا الشأن، وعليه لم ينقل جثمان ديكارت إلى البنتيون.

ونحن لم نورد ما حدث خلال تلك الحقبة الثورية على سبيل السرد، وإنما لما ينطوى عليه من دلالات، فحينما نادى كل من كوندورسيه وشينييه بنقل جثمان ديكارت إلى البنتيون، فإنما أرادا بهذا نسج خيوط الأسطورة المستقبلية، فديكارت الذى أرادوا أن ينصبوه سيداً على عرشه هو الذى «مهد الطريق لتحطيم مفهوم التبعية السياسية بكسره لقيود الفكر الإنسانى»، ومن ثم، أصبح لزاماً على الأمة الحرة إن تبجل من أمدها بالأدوات الفكرية التى أسهمت فى تحررها. وبهذا، وجد

ديكارت ، الذى امتنع امتناعاً تاماً عن وضع فلسفة سياسية بالمعنى الحقيقىَ للكلمة ، والذى لم يتحدث يوماً عن حقوق الإنسان ، نفسه وقد نسبوا إليه صفات أسطورية ، لعبت دوراً حاسماً فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، فى ترسيخ فكرة أنه يجسد فرنسا ، فالبلد الذى شهد مولد فيلسوف الشك المبالغ فيه ، الذى لا يملك أحد مهما بلغت سطوته أن يقصيه عن قدرته علي الحكم على الأشياء ، لابد أن يكون كذلك بلد حقوق الإنسان ، فما عاد أحد يذكر أن ديكارت ما زال يرقد خارج البنتيون ، ومع ذلك سوف يظل ميشليه وتوكفيل وألان وسارتر وتوريز يدينون له كونه أبا الديمقراطية الحديثة.

كذلك الحال بالنسبة للمناهضين للثورة من كاثوليك ومنشقين وعلينا ألا نقلل من شأنهم ، فقد تبنى كل من بونالد ولامونيه وتان وباريس فكرا مناهضا لما سبق ، فالعقلانية بالنسبة إليهم تحض علي التفكك الاجتماعى بسبب المغالاة فيها على الصعيد السياسى ، وبهذا أصبحت تنطوى على مجازفة . ولن يشكل الفكر الديكارتى هاجساً يؤرق كاثوليك القرن التاسع عشر أو الوطنيين بل والفاشيين أحياناً فى القرن العشرين إلا بقدر رغبة الجمهوريين فى نسبه إليهم . وهكذا ، بعد أن بجل بعضهم ديكارت وبغضه بعض آخر ، أصبح اليوم رمزاً لفرنسا.

وقد ارتسمت الملامح الأولى لهذا التعارض فى الآراء فى سياق مناهضة الثورة . وجاء على لسان لامونيه ، إن الفكر

العقلانى هو الذى يحكم الكنيسة بأكملها اليوم ، ذلك الفكر «يترك كل عقل لذاته ولا يترك لإنسان أى قاعدة يبنى عليها الحقيقة سوى أحكامه الشخصية» ، ومن ثم أصبح الإنسان اليوم يسير بخطى سريعة نحو هلاكه ، فهو فى طور الاحتضار. وكأى شقى جريح جرحا مميتا ، فإنه يصارع ويتضمخ بدمائه، ذلك هو ما يردده عديد من الأساقفة من بينهم القس (بوتان)، الذى نشر عام ١٨٣٣ كتيباً تحت عنوان «تعليم الفلسفة بفرنسا فى القرن التاسع عشر» ويتحدث فيه عن الحماسة الزائدة لكره العقلانية الذى تفشى فى الكنيسة . وفى نهاية القرن ، أصبحت تلك النغمة هى إحدى التيمات الأساسية لليمين الثورى ، ما لبث أن ورثها كما هى لليسار الثورى.

وقد كان لفيكتور كوزان فى تلك الأثناء دور أساسى لا شك فيه فى رسم ملامح الأسطورة . ففى عام ١٨٢٨ ، وخلال المحاضرة الشهيرة التى ألقاها بعد استبعاده من التدريس ، جعل كوزان من ديكارت ليس فقط أبا للفلسفة الحديثة وإنما صورة لفرنسا ووصفه بأنه : «كان نبيلا ، من مقاطعة بريتون الفرنسية ، عسكرياً ، يحمل صفاتنا بل وعيوبنا بالكامل ، فهو واضح ، حازم ، جسور بقدر كافٍ ...» وقد نقل عنه هذا القول على الفور كل من جيزو و " العقائديون " الذين وضعوا تلك المعادلة: فرنسا تُساوى إدراكًا سليما ، يساوى حرية سياسية كل هذا يساوى ديكارت "، مع الحفاظ على مسلمة أن ديكارت

يرمز إلى حسن أستخدام الحرية السياسية العقلانية ، أو بمعنى أخر ، أنه أرسى دعائم حقوق الإنسان دون أن يطلق العنان لعواصف الفزع . ومن هنا كانت الفائدة العظمة التى منحها ديكارت لهذا الجيل الذى شُغل بعد تقلده لحكم البلاد بالتوفيق بين شطرى فرنسا : الشطر الكاثوليكى الذى يمقت العقل كل المقت ، والليبرالى الذى ينشد ، من خلال الثورة ، الوصول إلى حقوق الإنسان بدون فزع.

وعلى هذا ، كلما زادت اهميته السياسية كلما أبرز كوسان عن ذى قبل ديكارت كشخصية فرنسية ، حتى كان له ما اراد عام ١٨٤٥ حينما صنع من المنهج الديكارتى، «ثمرة من ثمار الأرض، عمل هو فى شكله ومضمونة فرنسى حتى النخاع. «تلك هى صورة المذهب العقلانى التى نشرها فى كل مكان، وبثها بين طلابه ومريديه ، وألهمته الطبعات التى اصدرها عن أعمال الفيلسوف ، وكانت مبعثاً لبعض المواضيع فى أختبارات أكاديمية العلوم الإنسانية والسياسية . وهكذا ، تشكلت الأسطورة أصبح لها حاملون للمباخر يجدون فيها سنداً قوياً ، كما أصبح لها خصوم أسهموا ايضاً على هذا النحو فى تشيد هذا التمثال. كان هناك ألفريد فوييه وإميل بوتروكس ، وآلان وكذلك بارجسن، الذين قاموا خلال فترة الحرب أى ما بين عامى ١٤ و ١٨، بمقارنة ديكارت بطل الوضوح والقياس الفرنسى بـ «التصرفات الوحشية التى تستهدف العقل والروح وتظهرها

ألمانيا للعالم فى الوقت الحالى» . وعلى صعيد آخر ، كان ديكارت بالنسبة لبرونيتيار وتان شخصاً منعدم الجذور ، إلى أن طالب ليون الثالث عشر رسمياً فى خطبته عام ١٨٧٩ «أن يتم تخليص التعليم الكاثوليكى من كل أثر للفكر الديكارتى» .

وبحلول عام ١٩١٤ ، اجتمعت الآراء على اعتبار أن ديكارت يمثل فرنسا . واستمر الشقاق ما بين مؤيد ومخالف ، فبينما اعتبره البعض مبعثاً على الفخار ، عده بعضهم الآخر مثيراً للتقزز ، وبعد عام ١٩١٨ ، لم تختلف الأمور عن ذى قبل ، فعلى صعيد الأفكار الثورية اليمينية أو اليسارية ، ظل ديكارت نموذجاً للشخصية التى لا ينتهى الوقوف عندها لتصفية بعض الحسابات وفى المقابل ، كان الباقين ، الذين يفاخرون بالانتساب إلى ديكارت ، وحتى الحزب الشيوعى ، الذى بدأ منذ عام ١٩٣٤ فى التحالف مع اليسار الجمهورى ، فقد رأى فى إنتمائه إلى ديكارت وسيلة جيدة لتحقيق هدفه . وفى عام ١٩٣٨ أسس (چورچ لوڤيڤر) ما سمى بـ «حلقة ديكارت» . أما فى عام ١٩٤٧ فقد وضع (موريس توريز) الفيلسوف فى مصاف رواد الاشتراكية والفكر الماركسى . وحرى بنا أن نظل نذكر العبارة: «عبر العواصف التى هبت على الإنسان لم يكن هناك سوى ديكارت ، بخطوته النشطة الحثيثة ، ليقودنا إلى غد مشرق».

فرانسوا أزوفى

ديكارت بين الصحو والنوم

رغم اعتلال صحته وبنيانه الهزيل ، كان ديكارت يمضى ليالى طويلة ، قد تمتد عشر ساعات ، فى التأمل وهو مستلق فى مخدعه.

جاء ديكارت إلى العالم معتل الصحة ، وظل ضعيفاً طيلة حياته . وقد كتب يوماً إلى الأميرة إليزابيث أنه ورث عن أمه أحد أمراض الرئة ، فقدت هى على أثره حياتها بعد أيام من مولده ، وهكذا ورث ديكارت «سعالا جافا ووجها شاحبا» حتى إن روحه كادت تفيض وهو بعد شاب ، وتنبأ الأطباء أنه لن يتجاوز تلك الأزمة ، ولكن جانبهم الصواب.

لم تكن وفاة الأم بسببه ، ولكن فاضت روحها بعد ميلاده بعام وهى تضع مولوداً ذكراً آخر لم يعش . وقد ظل ديكارت طيلة حياته يجهل كل شىء عن هذا الأخ المتوفى ، واعتقد حتى وفاته أنه كان السبب فى وفاة والدته . كل تلك البلبلة أثرت ولا شك على صحته وعلى علاقتها الغريبة بممارسته النوم ونظريته عن الانفعالات.

التحق ديكارت بمدرسة لافلاش وهو فى سن الحادية عشرة، متجاوزاً سن الالتحاق الطبيعى بثلاث سنوات بسبب اعتلال صحته . وقد راعت المدرسة حالته الصحية فخصصت له جدولا يتواءم وقواه الخائرة ، فبينما كان أقرانه يخلدون إلى النوم فى التاسعة تماماً ليستيقظوا فى الخامسة صباحاً ، كان مسموحاً

للشاب ديكارت أن ينام عشر ساعات . وقد استخلصت جونوفياف روديس لويس من هذا بفهم ثاقب أنه حتماً كان يسمع أثناء نومه صوت الأجراس معلنة عن ساعة الاستيقاظ، كذلك الجلبة التى كانت تحدث عند قيام الجميع . صحيح أنه كان ينام طويلا ولكنه نوم مضطرب بسبب شروق الشمس ، وهى حالة ملائمة تماماً لتداخل الأحلام المطولة .. فبين الصحو والنوم تظهر أميرات وأوهام ، ساحرات وشياطين وأضواء تنبعث ما بين جفون شبه مغلقة ... ولنتخيل ، كيف دلف هذا الطالب مبكراً لعالم خيالى ترك بالتأكيد بصمته عليه ، فظهرت فى صورة شك جذرى اتضح فى دراسته «تأملات ميتافيزيقية» التى تطلبت من الفيلسوف الانغلاق والوحدة والانقطاع عن الواقع ، بل وعن العالم الخارجى تماماً ، حتى أصبح يتشكك أصلا فى وجوده. وفى وسط هذا المناخ ، ولد هذا العبقرى الماكر فى عقل حالم لشاب كان مسموح له بتجاوز عدد ساعات النوم المقررة للآخرين . وفى ظل هذه العتامة المضيئة للنوم ، نمّى تذوقه للشعر، وافتتن شبابه به ، وهو شعور لن يعاوده إلا فى نهاية حياته.

إذن ، كان ديكارت حالة متفردة منذ جاء إلى العالم ، وظل كذلك دائماً .. سيطر على وهن جسده ، فأحب المبارزة والسيف بل وأصبح جندياً . وقد يبدو غريباً بالفعل سفر ديكارت واشتراكه فى الحروب طيلة تسعة أعوام .. صحيح أن جونوفياف روديس لويس قد أبدت تشككا فى صحة سيرة الفيلسوف الذاتية

إلا أنه من المؤكد على أية حال أنه شهد حرب «الثلاثين عاما» فهل شهد كذلك نهب جيش السويد وتخريبه لمدينة براغ؟ لا نعلم ولكن المؤكد أنه خلال فترة تدريبه العسكرى كان يكتب وهو مستلق على سريره ، ثم كان يعتدل بين الحين والآخر ليسجل شيئاً ، مستنداً فى كتاباته على حافة مخدعه ... فقد استرق أحد ضيوفه النظر يوماً من ثقب الباب فشاهده يفعل هذا . نحن إذن بصدد جندى ينام ليفكر.

لقد اعتاد ديكارت النوم نهاراً ، والسهر حتى ساعة متأخرة من الليل ، ولنا أن نتخيل هذا الفيلسوف الذى اعتاد ملازمة الفراش نهاراً .. كان لديه ولاشك تفارت فى الزمن ، وبلغة الفيزيولوچيا الحديثة للجهاز العصبى يمكننا القول إن إحساسه بالتزامن كان مغايراً لما يشعر به عامة الناس . والتزامن ، هو تلك المتغيرات الستة التى تتيح للناس التكيف مع الحياة الاجتماعية ، وتعبر عنها اللغة الألمانية بأنها Zeitgeper أى «واهبات الزمن» . والزمن الفلسفى يقاس غالباً بالزمن الاجتماعى من ليل ونهار . وقد جسد ديكارت بطريقته صورة الفيلسوف عند هيجل ، فهو كما «آلهة الفن والحكمة» التى تستيقظ وقت الغسق . ويستخلص من هنا أهمية الوحدة عند ديكارت ، فحتى يتمكن من التأمل بهدوء ، لابد من أن ينعم بالوحدة ، فى الصحراء أو فى المخدع.

لنعلم أن ديكارت كان أستاذاً فى حساب الزمن ، ولم يكن

أحد يتصور أنه بحديثه عن أهمية الغدة الصنوبرية «الموجودة وسط المخ» فى تنظيم الانفعالات ، قد اكتشف قبل عدة قرون مادة الميلاتونين التى تم عزلها عام ١٩١٧ . وقد استشرى اليوم فى أمريكا جنون تلك الأقراص المعجزة التى جعلت الميلاتونين سراً من أسرار الشباب ، ومادة تساعد على النوم ، وهى المستخلصة من الغدة الصنوبرية . وحتى وإن لم نسلم بعد بفضائل الميلاتونين المدهشة ، إلا أننا على يقين من أنها تحل المشكلات الناجمة عن التفاوت الزمنى ، بتنظيمها نوبات النوم والصحو . ومنذ بداية الثمانينيات والمقالات الأمريكية تتسابق على الإشادة بديكارت ، لأنه استنتج أهمية غدة لم يكن أحد يعلم فائدتها بعد.

لقد تحكم ديكارت فى الليل والنهار ، وسيطر على انفعالاته ، أسبابها ونتائجها ، وكان صاحب نظام ومنهجية . فكيف لإنسان بهذه الصفات أن ينضم لزمرة حاشية ملكة الجليد ؟ ويالها من ملكة؟ سليلة الحروب ، المسترجلة ، قبيحة الشكل ، ذات الطباع العسكرية . كريستين ملكة السويد كانت تستيقظ فى الرابعة صباحاً ، وتبدأ فى الدراسة فى الساعة الخامسة . وها هى ذى ساعة الاستيقاظ التى طالما تجنبها ديكارت وهو بعد طالب، وقد فرضت عليه بأمر ملكى . كانت كريستين فى السادسة عشرة، وكان هو فى السادسة والخمسين . لقد أذعن لأوامرها ، وأحس أنها مسيطرة تماماً على انفعالاتها . وانبهر بها لدرجة أنه عاود

كتابة الشعر لباليه رفض تماماً أن يشارك بالرقص فيه . وقد اقتصر موضوع أشعاره على فظائع الحرب وعدم جدواها .

لم يكن ديكارت إنساناً تعساً ، وإنما كان لديه فيض من الأحلام ، وهبها الليل له . كان فى هذا الحين قد بدأ دراسة عن «الحقيقة المستمدة من النور الطبيعى» ولكن أمرا أرقه ، فقد حُرم من لياليه التأملية الطويلة ، فوافته المنية بعد أربعة أيام ، من جراء التهاب رئوى .. فى ذات ساعة استيقاظ مليكته.... الرابعة صباحاً .

كل شىء تكاتف ليودى بحياته، دورة الليل والنهار، الاستيقاظ فجراً ، داء الرئة الذى أودى بحياة والدته ، ومصير دفعته إليه يد واثقة بأمر ملكى من فتاة شبت وتربت وكأنها صبى . وجه غريب مجنون لم يدافع عن نفسه أمامه . كانت آخر كلمات هذه الدراسة: «إننى أعنى...» ، لقد حال نفاذ صبر تلك الملكة الفيلسوفة الصغيرة دون إتمامه لكلمته .. فما من شىء كان يمكن أن يصيبه فى مقتل قدر نفاذ الوقت...

كاترين كليمون

الزمن مجال الحرية فى فلسفة ديكارت

نيكولا جريمالدى
أستاذ الفلسفة الحديثة
بجامعة باريس - السوربون



لا ترتكز فلسفة ديكارت على مفهوم الزمن، ولكنه مع ذلك مفهوم حاضر فيها ومسيطر عليها، وقد قدم ديكارت فلسفته دائماً سواء فى «مقال فى المنهج» أو فى «التأملات» أو «المبادىء» وحتى فى رسائله إلى بيكمان، على أنها مشروع، واعتبر تنفيذه مهمة أساسية، وفى عام ١٦١٩ بدا لديكارت أنه وضع يده على منهج جديد «من شأنه إيجاد حل للأسئلة كافة مهما تعددت»، ولعل تصوره لمشروع على هذه الدرجة من الطموح جعله يدرك بالتأكيد أنه لن يضطلع وحده بهذه المهمة. سوف يبدأ لا شك، ولكن الأجيال ستتعاقب عليه دون أن تتمكن من إتمامها، ولن يتيح لنا هذا المنهج فقط فرصة، «تنمية النور الطبيعى النابع من العقل»، والمضى قدماً على طريق المعرفة، ولكنه سيمكننا دائماً من أن «نبدأ من حيث انتهى الآخرون»، وبهذا يتحول تاريخ الإنسانية إلى تاريخ دائم للتقدم . و يتبين أن هذا المنهج أشبه ما يكون بالطريق، أو بمسيرة تتقدم بشكل مستمر ومنتظم، وهو

يقترب بهذا من المفهوم التصاعدى المستمر للزمن ، وهى فكرة مسيطرة على الاستدلالات كافة التى أوردها فى كتابه «مقال فى المنهج» . وهو يقول : لقد وضعت منهجاً من شأنه تمكين معرفتى من التقدم خطوة خطوة ، حتى تصل إلى ذروة ما سيتيحه لها عقلى المتواضع وقصر مدة حياتى ، «وقد اختتم ديكارت الجزء السادس من «مقال فى المنهج» بفكرة كان أسبق من باسكال فى الوصول إليها [1] ، وهو يحث بها الأجيال اللاحقة على المضى قدماً «نحو متابعة أعمالهم بدأب طيلة حياتهم» ، على ألا يكفوا عن توسيع معارفهم وقدراتهم ، فكيف إذن لهذا التقدم أن يكون له نهاية مع ما يهيئه الصدق الإلهى لديكارت «من سبل لاكتساب علم كامل يلمس أشياء لا متناهية ، لا تخص الله فحسب وإنما تخص كل ما يتعلق بالطبيعة الجسدية.

ومن هنا ، يمكننا القول إنه بعد أن تشكلت فكرة المنهج والرياضة الكونية عند ديكارت، سلمت فلسفته التأسيسية بمفهوم زمن خطى مستمر بماثل النظام الذى اتبعه هو فى منهجه ، وهو مثله لا يتقهقر إلى الوراء، وما يأتى لاحقاً يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما جاء سابقاً كارتباط الشىء الأعقد بالأبسط، وبهذا ، يربط الزمن النسبى بالمطلق ، والفرع بالأصل ، والحقائق المستنبطة بالحقائق الفطرية ، وهو بتحكمه فى تنشئتنا وفيما تقوم به الأجيال المتعاقبة من أعمال ، إنما يتحكم بالتالى فى مسيرة التاريخ ذاته ، وكما فى فكرة «تسلسل العلوم» عند ديكارت، هناك

تسلسل يربط بالضرورة لحظات الزمن كافة مثلما ترتبط الحقائق بعضها بعضاً.

وإلا ، كيف لديكارت أن يشعر بأن ما يصنعه مهدد بسبب «قصر الحياة» ، أي بسبب قلة الوقت المتاح ، إلا إذا كان تنفيذ عمله واكتماله مرتبطاً كل الارتباط بالزمن ؟ وكيف له أن يدرك أنه على عجلة من أمره بسبب «تأخر تحقيق أغراضه» إن لم يكن الزمن ومدته التى يتيحها للفرد شرطاً من شروط النجاح؟

وعلى الرغم من اكتشاف ديكارت الطريق الأكيد للمعرفة ، إلا أن هذا لا يكفى للمضى قدماً نحو اكتشاف غايته . ويلفت المبدأ الثالث من المنهج نظرنا إلى أن أية معرفة لابد وأن تبدأ بحدس، ولن تتأتى لأحد القدرة على الحدس إن لم يكن يقظاً، ويبدأ بتطهير ذهنه وهو الشرط نفسه الذى جاءت به أولى قواعد المنهج لتلزمنا «باجتناب التسرع وإصدار الأحكام المسبقة»، حتى تنمو لدينا القدرة على استجلاء الحقائق، أما حاجتنا لليقظة، فمردودها إلى كثرة شرود الذهن ، وأى شىء يؤدى إلى أكثر من تلك الأفكار الخفية التى تخترقه على غير انتباه ، خاصة حينما يتعلق الأمر بالانفعالات والأحكام المسبقة؟ ولا شىء يمكن أن يخلصنا من تلك الأفكار الإرادية قدر إرادتنا الخاصة ، ولهذا فإن أول ما يقع على عاتقنا فى رحلة البحث عن الحقيقة يتمثل فى حرية سيطرتنا على أحكامنا . إذن ، على إرادتنا أن تكون حرة أولا ، فسواء تعلق الأمر بالتطهر عن طريق الشك أو

بالامتناع عن إصدار أحكام فى غفلة من وجود بديهيات أو بالسيطرة على النفس ، أو الاستمرار فى تتبع الهدف نفسه بدأب دون أن يثنينا عنه شيء ، فكل هذا أساسه الإرادة ، فالتيقظ والانتباه والمثابرة إنما يعنى الإرادة ، ولكن ، أيكون للإرادة أى معنى إلا من خلال استمرارها ؟ بل أيكون لها أية استمرارية إلا من خلال استمرارية الزمن ؟ فالزمن هو المحرك الأساسى لهذا المشروع ، وقد مضى ديكارت على هذا الطريق ، وخصص له كل الوقت اللازم ، ثم انتظر النتائج.

وكما يفترض مشروع ديكارت ممارسة دائمة للإرادة ، فقد وضع افتراضاً لهوية الذات عبر الزمان ، وكما تفترض الذاكرة أن أكون الشخص نفسه الذى فهم منذ وقت قريب شيئاً ما يتذكره اليوم ، يفترض المنهج أيضا أن أكون الشخص نفسه الذى استنبط أن أ = ب ، وأن ب = جـ ، ومن ثم فإن أ = جـ ، وعلى هذا ، يقول ديكارت : «من البديهى أن أكون أنا الذى أشك وأنتظر وأرغب ، وأن أكون من يشعر بالشىء» ولكن كيف لنا أن نتيقن من تلك الحقيقة البديهية – إننا نفس من تذكر اليوم ولاحظ بالأمس – إلا إذا أتاح لنا الزمن ، من خلال تتابعه إستمرارية الفكر؟ كيف لمفهوم الكوچيتو ببديهيته أن يلازم بمنطقه بقية أفكارنا بحيث نتيقن من أنها لنا ، إن لم يكن وجود تلك الأفكار هو تطوير لجوهر الحقيقة ، وإن لم يستمر هذا الجوهر المفكر بصورة مطردة بل الأكثر من هذا ، أيمكننا ملاحظة استمرارية

الشيء ودوامه دون أن يكون هناك استمرارية للوجود الزمنى؟

فاستمرارية الرغبة والعزم على المضى قدماً فى المشروع كذلك انتظام التقدم العلمى ومنطق الاستنباط مرهون باستمرارية الزمن طبقاً لمفهوم الفيزياء عند ديكارت . والملاحظ أن المفردات اللغوية التى استخدمها فى هذا الصدد تدعم تماما هذه الفكرة.. فإذا تأملنا الفصل السابع الخاص بالقوانين الأساسية التى تحكم الطبيعة ، فسوف نجد أن مفهوم الاستمرارية هو عماده وما من مفهوم آخر يفوقه من حيث تواتر وروده ، ولن تتأتى معرفة الطبيعة من خلال المادة إلا بشرط واحد هو «أن يستمر الله فى حفظها على الصورة نفسها التى خلقها عليها» ، ولعل القاعدة الأولى التى يستخلصها ديكارت من هذا هو أن للجهود اسماً آخر هو الهواية ، إذ تقر هذه القاعدة بأن «كل جزء من أجزاء المادة على حدة ... يستمر دوما على حالته ، بينما التقاء تلك الأجزاء بعضها ببعض قد يغير من حالتها » بحيث إن كان جزء قد بدأ فى التحرك ، فسوف يستمر على هذا الحال ... إلى أن توقفه أو تؤخره الأجزاء الأخرى ، . ومن هنا نستطيع أن نتبين بداية كيف «يستمر حجر فى الحركة حين نقذف به» ، فذلك يرجع ببساطة إلى أن الله وقد أوجد قدراً من الحركة بين مختلف أجزاء المادة ، فإنه «يجعلها تستمر فى إتيان الفعل نفسه على الدوام» ، وإذا كانت القاعدة الثالثة أفادتنا بأن كل حركة تميل إلى الاستمرارية فى صورة خط مستقيم ، كما لاحظنا ذلك من

خلال مثال الحجر ، فذلك لأن «الله يحفظ كل شيء من خلال فعل مستمر ، وأن الحركة المستقيمة هى وحدها التى من شأنها الاستمرار مع الاحتفاظ بالاتجاه نفسه.

ومن ناحية أخرى ، بما أن كل شيء مستمر على صورته المادية نفسها وفى الامتداد نفسه ، فذلك يعنى أن كل الأشياء متشابهة ، وحيثما يكون الامتلاء كاملا ، فلن تتم أية حركة إلا إذا تحرك كل شيء ، ولهذا يقول ديكارت «لا يوجد شيء فى أى مكان إلا ويتغير ، لأن هناك «عدداً لا نهائياً من الحركات المختلفة التى تدوم بشكل مستمر فى العالم » ، فالحركة لا تكف عن الانتشار ، وهى مستمرة على الدوام ، ولكن ، حتى إن لم نعتبر الحركة ظاهرة للقوة وإنما تطور لوضع جسم بالقياس لجسم آخر ، فإن هذا الوضع يفترض استمرارية التحول الأمر الذى لا يمكن تصوره بعيداً عن استمرارية الزمن . وبما أن الحركة هى السبب الأوحد وراء تنوع العناصر والظواهر التى يمكن أن نلحظها فى الطبيعة ، فإن استمرارية الزمن تمثل بالتالى أساس الفيزياء عند ديكارت.

وعلى الرغم من إنكار ديكارت لوجود غاية فى الفيزياء ، إلا أنه لا يتردد فى الاستناد إليها فى استدلالاته التى يسوقها لتفسيرات فيزيولوچية عدة ، فعملية الابتلاع على سبيل المثال تفسر نظام وآلية عضلات الحنجرة والبلعوم ، فحركات العضلات «التى تسهل دوران العيون والرأس فتتسنى لنا رؤية الأشياء»

وتلك التى «تجعلنا نسحب أقدامنا بعيداً عن النيران خشية أن نحترق » أو «نمد أيدينا أو نثنى جسدنا حتى نحميه» هى عبارة عن وظائف عامة مهمتها حمايتنا ووقايتنا حتى نتهيأ ونستعد للمخاطر كافة ، كذلك ، فإن تحدب القرنية ، يساعد على تكيف العين . أما تقلص الحدقة «فمن شأنه التخفيف من حدة الإبصار... فى حالة الضوء القوى » ، كما أن «المرارة ... تعمل على تنقيه الدم» ، وحركات العصب البصرى التى يستثيرها تنوع الأشياء الخارجية فى شتى المواقف والظروف ، «أمدتنا بها الطبيعة» كى تشعر الروح بمشاعر شتى ، كما أن «الهدف الحقيقى للتنفس هو جذب كمية وفيرة من الهواء المنعش إلى الرئة فيتغير الدم» قبل أن يأخذ طريقه مرة أخرى إلى القلب ، والهدف من كل هذا هو المنفعة ؛ إذن ، أليست المنفعة بالتالى غاية؟ ألم تكن الغاية هى ما أتاح لديكارت فرصة التوصل إلى الانفعالات ؟ فحين نتساءل «ما الهدف من الانفعالات؟» نكتشف أنه «لا شيء سوى أنها تهيىء النفس للرغبة فى الأشياء التى تقدمها لنا الطبيعة لفائدتها بالنسبة لنا» .

ومن هنا، يتضح أن الآليات الفسيولوچية كافة تحكمها غاية تبعا لديكارت، فما يحدد نظام الأعضاء وشكلها فى كل لحظة هو تأثير ما ستؤدى إليه الحركة التى تصدر عنها فى وقت قادم فإذا كان الحاضر يحدد على هذا النحو المستقبل ، الذى شكل هو نفسه ملامحه ، أفلا يجعلنا هذا نقر بأن الفيزيولوچيا عند

ديكارت لا تسلم باستمرارية الزمن فحسب ، وإنما تسلم أيضاً بأن سببية آلياتها تؤدى إلى سبب الغاية منها؟

ولأن ديكارت شبه الجسد «بساعة أو بشىء آلى» ، ولأنه دافع عن وجهة نظره بأن لا شىء يحدث فى أجسادنا إلا من خلال تعديلات طفيفة فى الحجم أو الشكل أو الحركة ، فإن تواتر حديثه عن الغائية لا يكاد يدهشنا ، فهو يرجع شكل العضو لوظيفته ، ووظيفته لمنفعته ، ولا ينفك يردد أن جسدنا ما هو سوى آلة ، ولكن ، كما صنعت الساعة لتشير إلى الزمن ، فكل آلة إنما أنتجت لهدف من استخدامها أو لوظيفة محددة ؛ وعلى هذا ، حتى وإن لم يكن لكل آلة غاية داخلية ، إلا أن لها غاية خارجية ، والزمن يعد أحد مكوناتها ، فهى إذن ذات بنية زمنية.

وإذا كانت ملاحظة الطبيعة تتيح لنا إدراك آليات شتى لا تحكمها أية غايات ، فإن الأمر يختلف حينما يتعلق بآليات فيزيولوچية كما رأينا منذ حين ، فإذا رددنا الظواهر النفسية كافة لظواهر فيزيولوچية بحتة ، والظواهر الفيزيولوچية إلى بعض آليات عمياء ، فسيكون فى هذا خلط كبير ، وإلا فما معنى ظهور علم تربوى يختص بالطبيعة ؟ وكيف لديكارت أن يعدد هذا الكم من الحقائق التى «تمدنا بها الطبيعة» (٢) إن لم تكن قادرة على مثل هذه اللغة؟ فى الواقع ، ما هذه الظواهر الفيزيائية أو الآلية أو المادية سوى «إشارات» ترد إلى معنى مباشر تدركه أذهاننا.

فإذا كان ثمة طبيعة مادية خالصة لا تخضع إلا لقوانين مادية خالصة ، وإذا كانت طبيعة أرواحنا غير مادية على الإطلاق ولا علاقة لها إلا بالحقائق الخالصة ، فهناك كذلك طبيعة مركبة توحد الروح بالجسد، إنها هى التى تعلمنا وترشدنا وتحذرنا ، ويربطها روحنا بجسدنا إنما تثير بداخلنا مشاعر نقول إنها باردة أو حارة أو عذبة أو مرة أو لطيفة أو مؤلمة .... فالبحث عن الحقيقة يتطلب أولا ولا شك أن «نفصل تفكيرنا عن كل ما يتعلق بالأحاسيس» وأن نسلم بأن كل ما يأتى عن طريق الأحاسيس خاطىء ، على اعتبار أننا روح مستقلة من حيث الجوهر عن أى جسد . أما بالنسبة للمركب «المكون من الروح والجسد» فإن الغاية هى أكثر ما يهم لحفظه ، «فالهدف مما تلمسه حواسى هو أن توضح لعقلى أن ثمة أشياء ملائمة أو ضارة لهذا المكون الذى تعد جزءاً منه» ، وهذه الطبيعة المركبة هى التى «تجعلنى أفر مما يثير لواعج الألم فى نفسى ، أو تدفع بى إلى ما يمدنى بالإحساس بالمتعة» . إذن ، ما الألم والمتعة سوى إشارات تعطيها الطبيعة لذهننا فتتنبه إلى احتياجات الجسد ، ووظيفة تلك الإشارات هى ربط إدراك شىء حاضر بحالة قادمه توشك أن تقع ، فهذا هو الهدف منها ، فهى تحذر وتنبه وتتنبأ . فكل حركة تصدر عن الغدة الصنوبرية تبعث كل لحظة إشارة إلى الروح تعلنها بحالة قادمة وتعطيها دليلا عليها ، وبما أن غاية الإشارة هى إيضاح دلالتها ، فغاية الحاضر فى مفهوم ديكارت

لعلم النفس هو أنه إشارة للمستقبل.

وحينما قال چان مارى بيساد بأن الزمن عند ديكارت ليس زمنا متقطعا ، لم يكن فقط على حق فيما ذهب إليه ، وإنما نحن نقر أيضاً أن الانفعالات كافة لها أصل متعلق بالزمن ، فإذا ذكرنا علاوة على هذا أن كل ما ليس بانفعال يكون بالتالى فعلا ، وأن كل فعل إرادة ، فيكفى أن نتساءل إن كان بإمكاننا تصور أية إرادة كانت بمعزل عن الزمن [٣] ، حتى نصل إلى أن الزمن يمكن أن يشكل نسيج تفكيره ذاته.

من ناحية أخرى ، **كيف للذاكرة أن تعتمد على «الآثار التى تظل عالقة بالعقل بعد أن ترسخ فيه بعض الصور» ، أو على «بعض الآثار الأخرى التى تظل عالقة فى الفكر ذاته» إن لم** يستمر الماضى من خلال الحاضر ، وإن لم يكن للحاضر مرجعية فى الماضى؟ لابد أن نقر بأنه لا يكفى الاحتفاظ بإدراك سابق كى نتمكن من التذكر [٤] ، وعلينا أن نعى ونحن نتذكر أن ما نتذكره ولى ومضى ، وأننا شاهدناه قبل أن تمدنا به الذاكرة ، ونعى كذلك ونحن نرى شيئاً للمرة الأولى أننا لم نره قط من قبل، فجدة الحاضر تنبنى إذن على أساس فكرة الماضى ، وبالتالى ، ألا يدعونا هذا ليكون إحساسنا بالزمن إحساساً أصلياً ، بل فطريا من حيث إنه يؤثر فى كل ما يتمثل لنا؟ فما يتمثل لنا شىء إلا ونعيه فى صورته الزمنية وهى إما قديمة أو حديثة ، نتذكر ونتبين أو نتعطى تصوراً مسبقاً ، بينما لا يوجد أى شىء مادى فى هذا

الصدد كما يلاحظ ديكارت ، ولا يوجد ما يشير إلى جدة ما لم نره من قبل ، ولا تتبدى لنا هذه الجدة إلا من خلال «إدراك خالص» وليس «عن طريق أى تطور خاص بالعقل» (٥).

لذا يقر ديكارت بوجود «ذاكرة مدركة بداخلنا ، مستقلة تماماً عن الجسد» (٦) وهى لن تتحق إن لم يكن لإدراكنا أصلا إحساس بالزمن وباستمراريته وبعدم إمكانية رجوعه إلى الوراء (٧) ، فالذهن فقط ، هو القادر على تبين حقيقة «أنه ما إن يحدث الفعل ، فإننا لا يمكن اعتباره كأن لم يتم ، وهى حقيقة استمدها من النور الطبيعى ...» .

وكيف لفكرة الزمن واستمراريته ألا تكون فطرية إن لم تتلازم فكرة «عدم جواز عودته إلى الوراء» مع فكرة «النور الطبيعى»، وإن لم يكن هذا النور ملازماً بدوره للذهن؟

بل هل من «مفهوم شائع» ومسلمة فطرية عن الزمن فى إدراكنا إن لم توجد الفكرة ذاتها بالفطرة فيه؟

حقاً لقد فسر لنا ديكارت كيف «نكتسب» فكرة الزمن ، فمن خلال «التأمل الثالث» من التأملات الميتافيزيقية يتساءل إن كان ثمة فكرة واحدة فى ذهننا لم يكن الزمن هو مسببها ، ولكن ما هو أصل فكرتنا عن الزمن عند ديكارت؟ يقول ديكارت: «حينما أفكر أننى موجود الآن وأتذكر أننى كنت موجوداً ذات يوم، أكون قد اكتسبت بداخلى فكرة المدة الزمنية» . ولنفترض أن فكرة التذكر قد واتتنى ، فلا يكون ذلك إلا من خلال خبرة داخلية

فكرية خالصة ، وذلك يعنى أنى فى هذه اللحظة أعى أننى كنت موجوداً ذات يوم» ، وسيكون من شأن هذا الوعى الخالص المتعلق بالفارق الزمنى تعريفى بفكرة المدة . ثم نظرة إلى بنية الجملة وطريقته فى البرهنة من خلالها ، نجد أننا لا نكتشف المدة سوى فى النهاية لأنها كانت موجودة فى البداية ، إذ هل نستطيع أن نعى وجودنا الآن وفى الماضى ، ونعى الفارق بين كلمتى «الآن» وذات يوم ، إن لم تكن فكرة المدة قد سبقت معرفتى بتلك اللحظات؟

وإذا كانت هذه الفكرة ملازمة ومكونة لفكرنا وإدراكنا ، فما هى فكرتنا أصلا عن الزمن؟ حتى نلتزم بحرفية الألفاظ التى يستخدمها ديكارت ، لابد أن نميز بين الزمن والمدة ، فالمدة بصورة عامة ترتبط بالعدد ، فمدة كل شىء هى النمط أو الطريقة التى ندرك بها هذا الشىء طالما يستمر فى الوجود ؛ إذن ، ما المدة سوى شىء متخيل . وطبقاً لمفهوم ديكارت ، لن تكون مقولة أن الأشياء تكمن فى المدة بأدق من مقولة أن المدة هى التى تكمن فى الأشياء . وبهذا، يكون وضع المدة مماثلا لوضع الأعداد، فهو «لا يكمن فى حيز تفكيرنا» ، وكما أنه ليس للنظام أو العدد أى وجود مستقل خارج الأشياء المنظمة أو المعدودة ، فإن المدة ليس لها وجود مستقل عن الشىء الذى يدوم ، ولا يرجع دوام الأشياء إلى المدة ، وإنما استمرار تلك الأشياء فى الوجود يجعلنا نقول إنها تدوم ، فمن الممكن أن نوجد دون أن يدوم وجودنا ، ولكن من

المؤكد أننا لن ندوم دون أن نوجد، فالاستمرارية صفة الدوام، ولكنها ليست أساساً للوجود ، وبما أن المدة والدوام منفصلان عن عملية الوجود ، فهذا يوضح لنا كيف أن المدة لا تفسر استمرارية الوجود ، كما أن الوجود لا يستطيع أن يفسر دوامه.

أما عن الزمن ، فما هو إلا «أسلوب تفكيرنا فى هذا الدوام» خاصة حينما «نستخدم المدة التى تستغرقها بعض الحركات بصورة منتظمة» لنقيس بها مدة كل شىء . وببساطة ، ما الزمن سوى «عدد الحركات» التى تصدر ، أى أنه مفهوم أعمالى.

ومع ذلك ، فالمفردات التى يستخدمها ديكارت ليست مفردات جامدة ، ولا تقتصر تماماً على تلك المفاهيم ، فهو حين يتحدث عن الزمن فى «التأملات» أو فى «أجوبة على الاعتراضات» فإنما يقصد دائما المدة وليس الزمن وهى إحدى الخصائص المميزة للفكر الديكارتى ، فثمة مفهوم للزمنية يسبق تطور الفكر ذاته ، حتى يكاد يشكل ملامحه دون أن يبدو ذلك .. وإذا كان هذا المفهوم هو إحدى مسلمات المشروع الديكارتى من واقع نظرية السببية ، فقد أفصح عنه ديكارت فى كل من «التأملات» و «المبادىء».

وإننا لنذكر كيف برر ديكارت مشروعه هذا فى الجزء الأول من «مقال فى المنهج» فهو يقول: «لطالما راودتنى رغبة عارمة فى تعلم كيف أميز الصواب من الخطأ كى أرى أفعالى بوضوح أكبر، وأمضى بخطى ثابتة فى هذه الحياة» ، ولكن ما هى

الشروط التى من شأنها مساعدتنا على السيطرة على مجريات حياتنا؟ وكى نتأكد من أن بمقدورنا التكهن بما سيحدث ، ألا يتطلب هذا أن يسهم الحاضر فى تحديد ملامح المستقبل بشكل قاطع لنتمكن من استنتاجه بالرجوع إلى هذا الحاضر؟ فالاطمئنان على قدرتنا على التكهن يفترض بالضرورة وجود علاقة بين الحاضر والمستقبل مثل تلك التى تربط القريب بالبعيد أو البسيط بالمركب كما ورد فى «مقال فى المنهج» . وطبقاً للصورة التى يقدمها تسلسل العلوم والمعارف ، ثمة حلقة تربط دائماً المستقبل بالحاضر دونما انقطاع ، فالنتائج طيبة بين الحاضر والمستقبل ، فلا شيء يترك للمصادفات ، إذ إن هذا النوع من الزمنية يتطلب وجوداً تحليلياً ، يحتم على المستقبل أن يتبع الحاضر كما تتتابع النظريات الهندسية . فكل ما يتبع ، يتبع وهو النظام ذاته الذى يكفل تتابع لحظات الزمن كتتابع الأسباب . إنها مسلمة من مسلمات مشروع ديكارت ، تفسرها «التأملات» وتتضح بشكل أكبر من خلال «إجابة على الاعتراضات الموجهة للتأملات الميتافيزيقية» ، ونحن نرى فى تلك المسلمات التى لم تكن نتاجاً لأى ملاحظة ، أو استخلاصاً لأى تجربة ، الأساس الذى تركز عليه ثلاث أو أربع مسلمات عددها ديكارت.

ولأن لكل شيء سبباً ، فلا يوجد شيء لاحق إلا وتضمن شيئاً سابقاً ، تلك هى أولى المسلمات ، وفيما عدا عملية الخلق ، فلا

يوجد أى بداية مطلقة ، وبعيداً عن حريتنا ، لايوجد شىء تلقائى. والزمن الفيزيائى ، هو زمن الاستمرارية ، فلا تداخل ولا انقطاع.

وقد تبدو المسلمة الثالثة نتيجة طبيعيه للمسلمة الأولى ، فبما أن لكل شىء سبباً فلا شىء بالتالى يأتى من فراغ . «ولا يمكن للعدم أن يكون سبباً فى شىء» ولكن ، أكتب ديكارت هذا فقط ليقول لنا إن السبب فى شىء لا يمكن أن يكون لا شىء؟ فإذا أخذنا فكرة العدم بجدية ، فسنجد أن لها أبعاداً واسعة ، لأن هذا يعنى أن ما انتفى وجوده وما لم يوجد بعد ، أى الماضى والمستقبل ، لا يمكن أن يكون سبباً فى الحاضر ، ومن ثم ، نتوقف عند ثلاث نتائج تفرض نفسها على أذهاننا:

أولاً: إن الطبيعة ليست لها غاية أو كمال أول أو قوى أو ميول أو قدرة ، والحاضر لا يحركه المستقبل ، كما أن المستقبل لا يصنعه الحاضر ، والزمن ليس نتاجاً للسلبية ، ومع انتفاء القوة أو المقدرة فأى تغير سيكون حركة . وأى حركة لن تعدو أن تكون انتقالا ، إذن ، ثمة آلية صارمة موجودة بداية.

ثانياً: لا يمكن أن يزيد اللاحق عما سبق . هذا ما أخذه ديكارت كمسلمة رابعة ، وبنى عليها فى «التأمل الثالث» الاستدلالات كافة من خلال عرضه للمسببات ، فأعاد بهذا تشكيل آلياتها ، ومن ناحية أخرى ، كما لا يمكن أن يحوى «الكل» شيئاً آخر يفوق مجموع أجزائه ، فلا يوجد كذلك بناء

عضوى أو حياة فى الطبيعة ، فكل ما يتولد عنها لا يعدو أن يكون نوعاً من أنواع النمو ، وكل نمو ما هو إلا إضافة ، وكل حيوان ما هو إلا آلة . والدوام معناه الحفظ والمتابعة ، فكما تمتد الحركة بالقدر نفسه بشكل دائم ، يظل كذلك كل جسم على حالة إلا إذا أجبرته حركة جسم آخر على التغيير . إذن ، فلا تلقائية ولا تطور ولا تقدم ، وبالتالى لا خصوبة ولا فاعلية للزمن وقد علق جان وال على هذا بقوله: «ليس للزمن فعل إيجابى».

ثالثاً: إن لم يكن الماضى سبباً فيما يحدث فى الحاضر ، بما أنه لم يعد له وجود أفلا يدعونا هذا التفكير فى أن «الزمن الحاضر لا علاقة له بالزمن الذى سبقه مباشرة؟ وتلك هى المسلمة الثانية عند ديكارت ، فبما أن الحاضر مستقل عن الماضى ، لا يكون له بالتالى علاقة بالمستقبل . ومن هنا نتبين أن الزمنية عند ديكارت تستبعد تماماً فكرة التوجهات أو حتى فكرة وجود قوة دافعة.

وبما أن لكل شىء سبباً ، وبما أنه لا علاقة للحاضر بالماضى فبالتالى يكون سبب الحاضر شىء لا علاقة له بالزمن ، فالزمن سلسلة متصلة الحلقات ، سببها خارج عنها . وقد استخلص ديكارت نظريته الشهيرة بشأن الخلق المتصل من خلال هذا المفهوم عن الزمن، فالزمن مجرد من أى قوام خاص بالوجود، «فلا حاجة للحفاظ على شىء ولا لإنتاجه للمرة الأولى» حتى إنه «لم يعد هناك فارق بين الحفظ والخلق إلا فى طريقة تفكيرنا

ذاتهـا» ، فـإذا نظرنا إلى الأشـيـاء بمنظور ذاكـرتنا ووعـينا باستمرارية وجودها فسنقول إن الله هو الذى يحفظها. أما إذا نظرنا إليـها بمعـزل عـمـا سـبق ومـا لحق، أى بشكل لحظى، فسيتعين علينا القول حينئذ بأنه هو خالقها ، وحتى إن عبرنا عن هذا بطريقتين مختلفتين ، إلا أنها في كل الأحوال تظل الحقيقة ولا شىء غيرها ، فالله «هو الخالق الأوحد ، وعليه تعتمد الأشياء كافة» فهو المسبب تماماً لها ، وكما يقول مالبرانش إن الله هو العلة الوحيدة ، بيده الأمر كله فى كل شىء . إذن فمفهوم ديكارت للزمن فيه خلاصة ضرورية قاطعة ، استجلاها بكل وضوح جان وال ، إذ يقول: لا يوجد سوى علة واحدة وحقيقية وراء هذا الكون ، تلك العلة هى الله . ولكن ، أنقول إذن بتقطع الزمن عند ديكارت؟ هذا ما ذهب إليه جان وال دون تردد، بينما أنكره جان مارى بيساد ، فإذا ارتكزنا فقط على النصوص التى بين فيها ديكارت خصائص طبيعة الزمن ، لفهمنا ما دعا البعض إلى التفكير فى عدم استمرارية الزمن عند ديكارت . حقاً ألم يقل أنه يمكن تقسيم الزمن إلى جزئيات لا متناهية ، لا تعتمد أى منها بأى شكل من الأشكال على الأخرى؟ ألم يؤكد أنه يمكن فصل جزئيات الزمن بعضها عن بعض؟ وبالتالى ، الزمن مقسم إلى جزئيات ، ألا تجعلنا هذه الفكرة نفكر فى أن المدة أيضا مكونة من ذرات؟ وهل يعنى هذا أن الزمن عبارة عن شىء مماثل للفضاء ، تتعايش أجزاؤه بعضها مع البعض؟ ثم ألا تدعونا فكرة

"استقلالية "أو "انفصالية" الأجزاء إلى التفكير فى إمكانية عزلها وأن نعتبر الوقت "مسبحة"من اللحظات؟ وبما أن الله يخلق كل لحظة بصورة خاصة، ألا تعد كل لحظة إذن خلقاً خاصاً؟ ومع ذلك، لا يقول ديكارت إن الله يعيد خلق الكون بعدد اللحظات كما أنه لا يقول إن الله بعد أن خلق الكون فى لحظة، يعيد خلقه من جديد فى كل لحظة، ولا أن العالم يبتدى ثم يفنى فى كل لحظة وإنما يذهب إلى عكس هذا كله ، فبما أن العالم بدأ لحظة الخلق بناءً على الفعل الإلهى ، وجب عليه إذن أن يستمر دون توقف ، أى ألا ينتهى أبداً فالاستمرار شىء ، والإعادة شىء آخر تماما . وكما أن بساطة الخلود لا يمكن تفكيكها إلى ومضات لا متناهية ولا يمكن كذلك تفكيك الاستمرارية إلى إعادات لا نهائية، فلا يمكن أيضاً للفعل الإلهى أن يتجزأ فى انبثاق لا نهائى يفنى حين ينبعث. وبما أن استمرارية فعله ما هى سوى وجوده وثباته" فاستمرارية الزمن بالتالى هى تعبير عن استمرارية فعل الخلق بل إن تلك الاستمرارية هى التى تمكننا من التعريف بالمدة كما رأينا آنفاً. وعلى هذا ، فإننا لا نعتقد أن ديكارت يعارض مقولة جان وال " بأن الخلق مستمر لأن المدة غير مستمرة ، ولكن ، ألا يعد هذا قلباً للأوضاع ؟ ففيما نعتقد أن تلك المقولة تتغافل عن حقيقة اساسية عند ديكارت ، مؤداها أن كل شىء نسبى قياساً إلى الله ، بينما العكس غير صحيح ، فطبيعة الخلق لا تعتمد إذن على طبيعة المدة ، واستمرارية الخلق ليست ناتجة عن عدم

استمرارية المدة ، وإنما المدة هى أحد آثار الخلق ، ثم إن ضعف الوجود الزمنى لا يمثل قصوراً أصلياً يستدعى أن يصلحه الله باستمرارية خلقه، وإنما استمرارية الوجود الذى نسميه "مدة" هو من النتائج المباشرة لاستمرارية الخلق. من ناحية أخرى، كما أن من نتائج تقسيم الامتداد اللانهائى عدم إمكانية وجود ذرات مادية، فإن تقسيم الزمن بصورة لا نهائية أيضاً من شأنه استبعاد أية فكرة لوجود ذرات للمدة، فالزمن إذن عند ديكارت ليس زمنا متصلا. ولكنه أيضاً لا يقسم إلى ذرات ولعل المشكلة الرئيسية فى مفهوم الزمن عند ديكارت لا تكمن فى استمراريتة أو عدم استمراريتة وإنما تكمن فى جوهر المصير والتحول فاستمرار الماضى فى الحاضر ، واستكمال المستقبل للحاضر هو أمر جد مهم عند ديكارت . ولكن الزمن لا يستمر ببساطة بتلقائيته وفاعليته هو ، وإنما بتلقائية وفاعلية الله . ولا توجد ملاحظة أو تجربة أو حتى نصيحة لديكارت إلا ودللت على تلك الاستمرارية فكيف له على سبيل المثال أن يشك فى معرفتنا، وأن يدرسها مرة واحدة لا غير ، إن لم يكن أثر هذا التطهير مستمراً عبر الزمن ، وإن لم يسهم صلاح الحاضر فى بعث مستقبل بأثره ؟ ولو لم تخر قوانا ، ولو لم يفتر حماسنا أثناء رحلة البحث المستمرة ، لتراكمت اللحظة على الأخرى ، وإلا فما تفسير أن ديكارت لم يكن يخصص سوى «سويعات قليلة كل عام للأشياء المتعلقة بالإدراك ؟ «فاستمرارية الزمن هى التى ترسخ بعمق فى

ذاكرتنا صورة ما نراه بشكل متكرر ، إذ إننا نقطع بسرعة وسهولة الطريق الذى ألفنا السير فيه باستمرار .. وإلا ، فلماذا يلزم حتى «الأذهان المتقدة» كثير من الوقت والتيقظ لتفهم مبادىء الفلسفة؟ فبدون استمرارية الزمن ، وبدون فاعلية تلك الاستمرارية ، كيف نفسر أن «ما من شىء مفزع فى هذا العالم وإلا وجعله التعود أمراً محتملا» ؟ فمن واقع استمرارية الزمن ، تتغير الأشياء.

واستمرارية الزمن عنصر أساسى عند ديكارت ، فبدونها لن نستطيع التسليم بصحة أى من معتقداتنا العادية أو ميولنا شديدة التلقائية، لقد كنا جميعاً أطفالا قبل أن نصبح رجالا، وفى هذه السن، «يصعب التفكير دون أعضاء الجسد، والمشاعر «التى لازمت بعض حركات الجسد فى صدر حياتنا لاتزال تلازمه حتى إنها إذا أثيرت مجدداً، لأثارت فى النفس الأفكار نفسها»، أى الأحاسيس نفسها، بل إن «أول حركات صدرت عن أجسادنا كرد فعل لفكرنا حين أتينا إلى هذا العالم، ظلت تلازمه لاشك» ومن ثم ، نتج عن هذا التلاحم الأصلى نوع من التكيف . وهذا التكيف يجعل من الحاضر صدى للماضى، أى أننا دون أن ندرى ، يظل الماضى مصاحباً للحاضر ، يحدده ويثير ميولنا وردود أفعالنا . وبالطبع ، يكون للحاضر دائماً التأثير الأكبر علينا ، بل إننا نحدد أمورنا تبعا له ، مع أننا حتى ونحن نتصرف بتلقائية شديدة يكون ذلك بتأثير بعض ما فى أذهاننا

من أثار للماضى ، أى أننا فى الواقع نتصرف تبعاً له . وقد أرجع ديكارت على سبيل المثال ميله العاطفى نحو الأشخاص الذين يعانون من الحول لما كنه من مشاعر حب لفتاة فى مرحلة الطفولة كانت تعانى من العيب نفسه (٨) فنحن «حين نشعر بميل نحو شخص دون سبب واضح فغالباً ما يكون هذا بسبب أمر مشترك يجمعه وشخص أحببناه من قبل» ، وعلى هذا ، كيف للحاضر أن يعيد الماضى إن لم يكن الماضى مستمراً فى الحاضر؟

إن تحكم عواطف الطفولة على الرغم منا فى أذهاننا يحد من حريتها ويشكل تاريخها، وبما أننا ذهن خالص، مستقل عن أى صورة جسدية، فإن إدراكنا لا يتعامل سوى مع حقائق أبدية، والزمنية الوحيدة التى تعنيه تتعلق باكتشاف تلك الحقائق وفقاً لتسلسلها الزمنى ، بالتالى طبقاً لهذا المفهوم ، فالزمنية الاستدلالية لمعرفتنا تعكس النظام الأبدى للأشياء المعروفة . ولكن ، نظراً لارتباط العقل بجسد ، فهو يتأثر أول ما يتأثر بالفوضى الزمنية لأحاسيسنا ، وعلى هذا ، يلاحظ ديكارت أنه خلال «الأعوام الأولى لطفولتنا، ارتبطت روحنا بالجسد ارتباطا وثيقا»، ولم تكن لها أى أفكار خاصة بمعزل عما كانت تتلقاه، وهذا يوضح كيف كانت فى بادىء الأمر غير قادرة على «فصل العقل عن الأشياء المتعلقة بالمشاعر» ، أننا لم «يكن لنا سيطرة كاملة على عقولنا منذ لحظة ميلادنا» وقد أيقن ديكارت أن هناك

«سناً للمعرفة» أى سناً للعقل ، علينا أن نبلغها قبل أن نملك زمام إرادتنا ويصبح لدينا القدرة على الحكم . وقد قال ديكارت بوضوح إننا «حين نملك تماماً زمام عقلنا تستطيع روحنا أن تحكم على الأشياء بصورة جيدة بعد أن تتحرر من رباطها بالجسد ، ولكن ، كيف نمر من سن «عدم القدرة على إصدار أحكام جيدة على الأشياء» ، إلى سن العقل الذى تعطينا القدرة على ممارسة أحكامنا بحرية ، وبشكل مستقل عن كل ما يأتينا من الجسد؟ لا شيء في الحقيقة .. سوى الزمن.

وإذا كان علينا دائماً أن نتجاوز مرحلة الأحكام المسبقة إلى مرحلة الشك فبدايات اليقين ، كما نتجاوز مرحلة الطفولة المبكرة إلى سن العقل ، أفلا يكون هذا بفعل استمرارية بل وفاعلية خاصة بالزمن ... زمن النضج ؟ تلك هى المسألة الأساسية ، إذ كيف لنا أن نربط مفهوم زمن آلى خالص بفكرة التطور والنضج والتقدم ؟ وإن لم يكن من تغيير سوى الحركة ، وإن لم يكن من حركة سوى النقل ، فكيف لنا أن نبرر نمو ملكاتنا ، بل كيف نفسر هذه النقلة من القوة إلى الفعل المتمثلة فى عملية اكتساب العادات؟

وإذا تأملنا المفردات التى استخدمها ديكارت ، فيدهشنا لا شك وجود هذا الكم من الصور والاستعارات المستمدة من التعبيرات الخاصة بالحركة والحياة ، وهى ليست ببعيدة عن فكرة الزمن والتغير عند ديكارت ، صحيح أن الفيزياء ونظرية الوجود

عند القديس توماس قد سمحتا لديكارت بالتفكير فى أن «هناك بذوراً» للعلوم موجودة بداخلنا . «ولكن ، أتصلح فكرة البذور تلك لفلسفة تستبعد فكرة القوة والكمال الأول والتطور والغائية؟ ومع ذلك نجدها تتردد منذ بداية كتاباته عام ١٦٢٠ ، وما لبث أن نقلها عنه ليبنتز . ثم عاد ديكارت وتحدث عنها بإسهاب أكبر من خلال القاعدة الرابعة ، إذ يقول «يحوى العقل الإنسانى شيئاً إلهياً ، وضعت فيه البذور الأولى للفكر النافع ، وقد بدأت تؤتى ثمارها التلقائية بعد طول إهمال لها فى بعض الدراسات ، وقد تطور الحساب والهندسة ومازالا ، لأنهما من الثمار التلقائية للمبادىء الفطرية لهذا المنهج ، وقد عاد ديكارت واستعان بهذه الاستعارة فى كتاب «المبادىء» للتحدث عن الأفكار الفطرية الناجمة عن الإدراك أو عن المبادىء الأولية لفيزياء مثالية ، أما عن «شجرة الفلسفة» التى طالما تحدث عنها ووصفها فى خطابه للقس بيكو ، أفلم تسهم فروعها حقاً فى إتمام وإنماء وإظهار ما كان موجوداً بالقوة فى بذور الحقيقة؟!

وقد لا يعدو الأمر أن يكون استعارة، وعلى أية حال، إن كانت مكونات علم الرياضة بمثابة ألياف وأغشية تلك الشجرة، فما كنا بحاجة إلا للزمن والبصيرة لنستخلص من أفكارنا الفطرية النسق العلمى الموجود فى إدراكنا ، والذى نما بصورة تلقائية استنباطية. وما من سبب آخر لهذا النمو سوى إرادتنا ذاتها حيث تستمد من إدراكنا عدداً لا نهائياً من الحقائق، وتسعى

دوماً إلى الأبدية. ومن واقع عدم رضاها الدائم نراها تحرك الحاضر أملاً فى المستقبل. كما أنها تظهر لنا عدم كمال الحاضر ومن ثم، تجعله حاضراً ديناميكياً وتشعرنا أنه حاجة ونقص وحرمان، ومن هنا، يعيد العدم بعث مشروع ديكارت ويجعل الحقيقة تتراءى لنا رغبة ، وهو يحشد تيقظنا ، ويحرك بصيرتنا فيجعل بالتالى المستقبل مهمتنا ، فإذا قبلنا فكرة أن الزمن الحاضر لم يعتمد يوماً على ما سبقه مباشرة ، ألا يكون علينا أن نعترف مع هذا بأنه مرتبط بصورة تكاد تكون كاملة بالزمن اللاحق مباشرة؟ ألا تذكر إذن فلسفة الإرادة ، التى تعد مكوناً أساسياً عند ديكارت ، مفهومه للزمن؟

ولكن الإرادة عند ديكارت لا تهدف إلى إثارة الرغبة فتحرك الجهود وينطلق العنان لمنطق نظرى . فما الذى يمدنا إذن بالقدرة على اتباع منهج قويم؟ إنه التدريب المستمر وطول التعود ، أى من خلال الزمن ، فكيف لنا أن نسيطر على الانفعالات التى تحكمت فينا طويلاً ونحن لا نقوى على التحرر منها؟ (٩) لن يتأتى هذا إلا باكتساب عادات جديدة وبإحلال طبيعة أخرى محل الطبيعة الأولى ، أى من خلال الزمن .

وإذا كانت البصيرة شرطاً من شروط هذا المنهج (١٠) ، فإن من شروطها النظر فى كل حقيقة من خلال هدف مستقل . وعلى الرغم من أن «البعض يولد أقدر من غيره ، إلا أن الممارسة والتدريب يكسبان العقل مزيداً من المهارات». وأساس منفعة

الرياضة عند ديكارت أنها تجعلنا لا نبحث سوى عن أشياء قليلة في الوقت نفسه، وبذلك «يألف ذهننا المعلومات شيئاً فشيئاً» (١١) إذن، سواء كان ذهننا ضعيفاً أو متقلباً أو شارداً ، فعلى إرادتنا أن تغير من طبيعته ، وعلينا تقع مسئولية إكسابه الصفات أو القدرات التي يفتقر إليها ، فإن كانت ضعيفة ، وجب علينا تدعيمها . وبالإرادة ، نغير من طبيعتنا ، فقط ، لابد من المثابرة وتكرار بعض التمرينات ، أي بعض الزمن . وهكذا تعطي إرادتنا فاعلية للزمن ، وهي فاعلية تحولية.

والوضع نفسه بالنسبة لذاكرتنا، فبها نتأكد من نتائج الاستنتاجات التي يصعب حصرها ووضعها في تسلسل واضح لكثرتها، ولكن الذاكرة غير مستقرة وضعيفة». ولحثها على التذكر بدقة وسرعة فائقة، يكفي أن ندربها، فتمدنا بتلك المعلومات المتتالية التي لا يسعها الاحتفاظ بها بشكل تلقائي. ومع المداومة على استرجاع سلسلة طويلة من الأحداث ستتمكن الذاكرة من إكتساب قدرة كانت تفتقر إليها حتى وقت قريب، وهي قدرة «انتقالها السريع من أول إلى آخر» الأحداث أو الافتراضات بحيث تلم بوحدة تنوعها في لحظة واحدة بدلا من أن يتم ذلك على مراحل ، ولسوف يتولد عن هذا التكرار تعود ، فتصبح ذاكرتنا الضعيفة قوية ، بل إن ذهننا البطئ بطبيعته سيكتسب سرعة ، ويمتد مجال رؤيته الضيق بطبيعته ويتسع ، كما يتحول تسلسل الاستدلالات إلى حدس ، والتتابع إلى تزامن . وبهذا

تحدث فاعلية الزمن ثورة إصلاحية حقيقية للذهن، وبمرور الزمن سنصبح بإرادتنا الحرة ما لم نكنه بالطبيعة.

وهكذا يشرح لنا ديكارت من خلال هذا الاستدلال كيف نستطيع «أن نكتسب سيطرة مطلقة على انفعالاتنا» ، ولتوضيح هذه الفكرة ، خصص ديكارت النص الشهير فى «القواعد» الذى يرتكز علي خاصية الزمن.

تقر الملاحظة الأولى بأن تجربة واحدة تكفى فى بعض الأحيان ليتغير المستقبل كله بعده، فكل شئ ينقلب رأساً على عقب بسبب لحظة واحدة، كما لو كانت طبيعة الإنسان هى التى تغيرت، حتى إنه لن يعود قادراً فجأه، حتى وإن أراد، على الإتيان بأفعال كان يقوم بها بتلقائية لا إرادية حتى عهد قريب. لقد تغيرت تلك القدرات والإمكانات والملكات فى لحظة ، فلم يعد الإنسان هو نفسه ، فقد حلت أفكار ما فجأة محل الأفكار الطبيعية المعتادة ، بل فى لحظة ، حلت طبيعة ثانية محل الطبيعة الأولى . ولنعط مثالا على هذا: ربطت الطبيعة منظر اللحم فى أذهاننا بأنه شئ ممتع، مثير للشهية ينتابنا شعور بالتقزز لرؤيته، فيصبح ما كان محل رغبة واشتهاء حتى وقت قريب محل نفور قاطع، حتي إننا، لن نرى اللحم بعد هذا ، إلا وانتابنا إحساس التقزز ، بعد أن كنا نلتهمه باستمتاع فيما مضى . و«يكفى فعل واحد لنكتسب هذه العادة » فجأة ، أى أن مرة واحدة تكفي... كما فى الحب من أول نظرة ، فلحظة لقاء قد تحدث انقلاباً لا حيلة لنا فيه

فيحدث إنفصال مفاجئ بين الماضى والحاضر، أو لنقل، إن حدثا ما قد يقطع استمرارية الزمن، ثم ما تلبث هذه الاستمرارية أن تعود إلى سابق عهدها ولكن انطلاقاً من بداية جديدة، فمنذ تلك اللحظة لا يكون الحاضر استمراراً للماضى، بل يكون المستقبل استمراراً للحاضر، ولأن الزمن مستمر، فإننا نلاحظ بدهشة كيف أن شخصاً قد تغير ، فإن كان لقاء واحد كفيلاً بأن يغير منه، فلوجود شرخ ما فى تلك الاستمرارية ، تماماً كما يرد الحائط الكرة: الحركة نفسها، ولكن الاتجاه مختلف.

ولكن، ألم نتحدث منذ حين عن قدرتنا على مقاومة مثل تلك اللحظة؟! ألا يمكننا سن العقل من التصدى لها بعدم الخضوع لحواسنا؟! أليست مثل تلك اللحظة الفاصلة هى التى تفجر بداخلنا موقفاً فلسفياً .. يوم أن نقرر بجدية مرة واحدة فى حياتنا التخلى عن آرائنا القديمة كافة ، «لنبدأ كل شئ من أساسه»؟ (١٧)

وقد يؤكد هذا النص كذلك على الصفة الثانية للزمنية المتمثلة فى طبيعته التراكمية والتركيبية والعضوية، فالحاضر لا يكف عن استيعاب الماضى والاندماج فيه، ذلك هو زمن التكيف والتعود والمران وتكوين العادات، ولعل قدرتنا على اكتساب عادات جديدة هى وحدها التى تجعل من سيطرتنا على انفعالاتنا أمراً ممكناً، وقد وجد ديكارت دليلاً على هذا فى التمرن على التخلص التدريجى من السلوكيات التلقائية الطبيعة الأصلية، فيحل

تدريجياً محلها طبيعة جديدة بردود أفعال وسلوكيات وقدرات مغايرة تماماً ، فعلى سبيل المثال ، من الشائع أن تهرب الكلاب بصفة عامة بمجرد سماع دوى عنيف ، وأن تنقض على الفريسة فور رؤيتها ، فتلك هى طبيعتها ، ولكن مع التدريب ، يمكن الحصول على نتيجة عكسية تماماً . حتى إن «رؤية الطائر تجعلها تتوقف ، وفور سماع صوت الطلقات المنبعثة لاصطياده تنطلق صوبه» بدلا من أن يفزعها صوتها . إذن ، فقد أكسبها المران عادة جديدة ، فحلت تلك الطبيعة الثانية محل الطبيعة الأولى ، فكيف لا نحصل إذن من الإنسان على ما حصلنا عليه من الحيوان؟ فإذا كانت طبيعة الإنسان أن يفر من الخطر ، فكل ما علينا هو أن نجبره على مواجهته فى كل مرة بدلا من الفرار منه . وكل ما يلزمنا هو عدد مناسب من الفرص وبعض الوقت حتى يعتاد هذا الأمر ، وبدلا من أن تربط طبيعته الخوافة بين الخطر والفرار ، تعوده طبيعته الجسور التى يكتسبها منذ هذه اللحظة على عكس هذا ، أى على السعى إلى الخطر ومقاومته دون أدنى تردد ، وبالتالى تحل آلية محل آلية أخرى ، فالتدريب والمران والتعليم من شأنها تحويل من وولد جباناً بالفطرة إلى إنسان شجاع بإكسابه تلك الصفة ، وهذه التجربة التى نخوضها بكامل حريتنا عنصرها الأساسى هو الزمن.

فأساس الحرية هو معرفة كيفية الانتفاع بطبيعة الزمن وبالتجربة ، نستخلص دروساً من واقع استمراريته ، كما أن

الحرية تلزمنا اتباع آراء من هم أقدر منا، ومواءمة ما سنأتيه من أفعال بما رأيناهم يفعلون، ولكن بما أن الزمن قد يشهد تقطعاً أو انفصالا فذلك أدعى لأن تكون إرادتنا قادرة على بدايات خالصة ، بحيث يكون الحاضر مرتبطاً فقط بالمستقبل، ولا علاقة له إطلاقاً بالماضى ، ومن هنا نتبين الخاصية المؤسسة والبادئة التى تتمتع بها اللحظة : وحتى يتسنى لنا إصدار أحكام جيدة ، تستطيع إرادتنا من خلال الشك ، أن تستبعد آرائنا القديمة كافة بحيث «نبدأ كل شئ من جديد» . وبما أنها تفتقر للقدرة على إصدار تلك الأحكام ، فقد تقرر بصورة عارضة واعتباطية تماماً دونما الرجوع للماضى بأى صورة من الصور ، وألا تتبع بعد ذلك ما اختارته إلا إن كان الأمر جد بديهياً بحيث يفرض عليها. كذلك ، قد نطمس معالم الطبيعة التى ولدنا بها ، ونحل محلها تلك التى اخترناها ، بنيناها بإرادتنا الحرة ، لأن بإمكاننا تغيير ما صنعته الطبيعة ، وإعادة ما دعت إليه الضرورة ، ولكن بحريتنا . وبالتالى ، نعيد خلق أنفسنا ، ولا يلزمنا لتحقيق هذا سوى التحكم الحر فى إرادتنا ، وبعض الوقت ، والأهم هو استمرارية تلك الإرادة ، أى المثابرة عليها.

والتحليل الذى ذهبنا إليه بشأن ممارسة الحرية فى الزمن ومن خلاله أمر شائع فى الفلسفات كافة ، ولكنه فيما يبدو يثير بعض الصعوبات فى فلسفة ديكارت . لا شك أنه بحث مسألة التكيف ، واستخلص منها بنجاح أن الزمن هو أداة الحرية ، بما

أنه يساعدنا علي تغيير بل وإعادة خلق طبيعتنا الخاصة. ولكن، أليس بغريب أنه لم يعترف للزمن بأى واقع أو غائية أو فاعلية؟ فلا غضاضة من تعليم الإنسان من خلال وسائل مشابهة لما يستخدم فى تدريب الحيوان، ولكن، إن كانت الحيوانات آلات، فهل يكفى الزمن لتغيير طبيعتها؟ يلاحظ ديكارت أنه «إذا ضربنا كلباً خمس أو ست مرات على أنغام كمان، ففور سماعه هذا الصوت سوف يبدأ فى الصراخ والفرار» فإذا كانت «الدواب... تتصرف بشكل طبيعى وبالسليقة كما الساعة» فكم يكفى من الوقت لضرب ساعة على أنغام الكمان حتى يكون فى هذه الموسيقى الكفاية ليدق جرس الساعة كلما عزفت بدلا من أن تفر ؟ ثم ، أيكون التحول الذى يطرأ على الشخص مع الزمن ممكناً بفعل التدريب والتعود ، كما يقول ديكارت ، إن لم يحدث أى تغير؟ أما بشأن العادات واكتسابها ، أيكون «جزءاً من ذاكرة عازف الكمان فى يده»؟ أو أن سهولة فرده وثنيه لاصابعه وتمكنه الذى اكتسبه بالتعود هو الذى يذكره بالقطع التى عليه أن يعزفها؟ وهل صحيح أن الزمن الحاضر غير مرتبط بما سبقه مباشرة ؟

(١) كتب باسكال عام ١٦٥٦ فى مشروع لمقدمة كتاب «دراسة عن الفراغ» الصادر فى باريس عن دار نشر لانتيجرال عام ١٩٦٣ يقول : يزداد تأثير التفكير العقلانى دوما بينما تظل الفطرة على حالتها ، فمازالت عروش النحل محتفظة بشكلها ومقاييسها منذ آلاف السنين وحتى يومنا هذا، وهكذا حال ما ينتجه الحيوان بالفطرة، فالطبيعة تعلمه بقدر ما تقتضى الضرورة ، ثم ما يلبث هذا العلم الهش أن يضيع وسط احتياجاته الدائمة . والوضع يختلف بالنسبة للإنسان ، حيث إنه لم يخلق إلا للأشياء غير المتناهية ، ففى صدر حياته ، يكون غارقاً فى الجهالة ، ولكنه كلما تقدم به العمر، تعلم، فهو لا يستفيد فقط من تجربته الشخصية قدر ما يستفيد من تجارب الأسبقين ، فهو يتمتع بالقدرة علي تخزين المعلومات والمعارف فى ذاكرته، خاصة مع كثرة ما خلقه الأقدمون. وهو محفوظ وحاضر دائماً من خلال كتبهم وبما أنه يحتفظ بتلك المعلومات، فمن السهل عليه أن يضاعفها وبهذا لا يتقدم إنسان في شتى مناحى العلوم وحده، بل تتقدم البشرية جمعاء بانتظام كلما تقدم عمر الكون... فكأننا بالبشر وقد تحولوا عبر مسيرة القرون إلى شخص واحد باق دوما... يتعلم دوما...».

(٢) يقول ديكارت فى كتاب التأملات «كل ما تعلمنى إياه الطبيعة» ينطوى لا شك على بعض الحقيقة... وأكثر ما تعلمنى إياه الطبيعة هو أن لى جسداً... وهى تعلمنى من خلاله الإحساس بالألم ، والجوع والعطش... علاوة على هذا، تعلمنى الطبيعة أن ثمة أجساداً أخرى تحيطنى، وأن على أن أتبع البعض وأفر من البعض الآخر. (...) علمتنى أيضاً الطبيعة أن أحدد معنى أن تعلمنى الطبيعة شيئاً... وهناك صعوبة بشأن ما تعلمنى إياه، تتمثل فى تحديد ما على أن أتبعه ، وما على أن أفر منه...».

(٣) لنلاحظ أن الله أبدى، وهو مع ذلك لا تنقصه الإرادة. وقد يدعونا هذا إلى القول بأن الزمنية ليست من المكونات الأساسية لجوهر الإرادة . وقد نكون على حق إن أخذنا بهذا القول بشكل حرفى، أما طبقاً لمفهوم ديكارت، فلعلنا نكون مخطئين . فإذا كان ديكارت هو من قال بأن إرادتنا هى التى تقرب صورتنا من الله ، فقد أضاف مباشرة بأنه «لا وجه للمقارنة بين إرادة الخالق متناهية العظمة ، وإرادتنا» . وبالفعل ، أى مقارنة تلك التى يمكن أن نعقدها بين إرادة لا مرجعية لها سوى معطيات الإدارك ، وإرادة مرتبطة أيضاً بإدراك يصل إلى الحقيقة من خلال فعل الخلق ذاته ؟ فأى مقارنة بين إرادة ترجع

أبداً إلى ما تعرفه من أفعال حسنة وإرادة تجعل كل شئ حسنا لمجرد أنها أرادت هذا؟ بل كيف لنا أن نقارن بين إرادة يجب أن تتصور الأشياء قبل أن تبحثها ، وتبحثها قبل أن تقرر شيئا بشأنها، ثم تنفذها بعد أن تقررها، وأخيراً تثابر عليها بعد أن بدأتها ، وإرادة يمثل الإدراك والقرار والتنفيذ شيئاً واحداً بالنسبة لها؟ أيوجد أى شئ مشترك بين إرادة الإنسان وبين إرادة الله أكثر من تطابق اللفظ؟ إن المدة والمهلة والانتظار هى من المكونات الأساسية للإرادة ، حتى إننا لنتساءل إذا كان للفظ الإرادة معنى للمستقبل أو الممكن».

(٤) يقول «أ. أرنولد» لا يكفى لتذكر شئ أن يرد لذهننا، وأن يكون قد ترك أثراً فى عقلنا بحيث نستطيع أن نستحضره إلى فكرنا، ولكن المطلوب هو أن نقر، حينما نسحضره إلى فكرنا، ولكن المطلوب هو أن نقر، أن هذا لم يتم إلا لأننا شاهدناه من قبل.

(٥) كذلك يضيف «لا يكفى كى نتذكر أن يكون فى عقلنا أى أثر متروك نتيجة لفكر سابق ، وإنما نحتاج للفكر الذى نعلم أنه لم يكن موجوداً دائماً بداخلنا ، ولكن جدته هى التى أثرت فينا يوما . وفى تقديرى ، أنه كى يقر العقل بهذا ، فلا شئ سوى «الإدراك الخالص» يعينه على تسجيل تلك الأحداث للمرة الأولى ، حتى يتبين أن ما رآه

فى ذلك الحين كان شيئا جديداً، أى لم يره من قبل ، لأنه ما من أثر مجسد لشئ جديد . وحينما أتحدث عن الأثر اللازم لعملية التذكر ، فإنما أقصد ما يقدمه لنا «الإدراك الخالص» على أنه جديد لحظة أن ينطبع فى ذهننا».

(٦) يقول أ. ويجان «بالإضافة إلى تلك الذاكرة المرتبطة بالجسد، أقول إن هناك أمراً آخر يتعلق تماماً بالادراك، ولا يعتمد إلا على الروح وحدها» . ثم يقول فى موضع آخر «تعوق ثنايا الذاكرة بعضها بعضاً ... أما ذاكرة الإدراك فلها مساحتها الخاصة بها ، وهى مستقلة تماماً عن تلك الثنايا . ويضيف «علاوة على الذاكرة الجسدية التى قد تفسر انطباعاتها من ثنايا العقل ، فإننى أرى أن إدراكنا له ذاكرة من نوع آخر ، ذاكرة روحانية خالصة ، لا تنعم بها الدواب ونعتمد عليها بشكل أساسى.

(٧) كذلك لچان مارى بيساد رؤية ثاقبة فى هذا الصدد، إذ يقول «ثمة ذاكرة ذات سمة إدراكية أو روحانية خالصة... إنه الفكر ذاته فى علاقته الخاصة مع الزمن».

(٨) كتب ديكارت يقول : «وأنا بعد طفل ، أحببت فتاة من عمرى تعانى بعض الشئ من الحول ، وكنت كلما شاهدت عينيها الشاردتين ، تركت فى ذهنى انطباعاً ارتبط تمامًا بالمشاعر التى تعتمل فى نفسى فتثير هذا

الإحساس بالحب... حتى إننى ظللت لفترة طويلة كلما رأيت شخصاً يعانى من الحول ، أحسست أننى ميال لحبه عن الأشخاص الآخرين ، فقط لأنها كانت تعانى من هذا العيب.

(٩) جاء فى مقال فى المنهج «لقد عقدت العزم على استغلال وقتى فى محاولة اكتساب بعض المعرفة عن الطبيعة، وخاصة تلك التى تساعدنا على استخلاص قواعد خاصة بالطب».

(١٠) وفى انفعالات النفس «لا توجد نفس من الضعف بحيث لا تستطيع أن تسيطر بشكل مطلق على انفعالاتها شريطة أن تقاد بشكل جيد».

(١١) «بما أن الأذهان بطبيعتها ليست على القدر نفسه من المهارة ، فعلينا أن نبدأ أولا بالتقنيات شديدة البساطة والبدائية مثل صناعة النسيج أو الدانتيلا، ... كما علينا أن ندربها على الألعاب الرقمية كافة التى تمثل فى حد ذاتها مراناً رائعاً».

(١٢) يقول ديكارت فى انفعالات النفس: «إن الدهشة التى تنجم عن هذه اللحظة قد تغير من حالة العقل.

ابن سينـــا
سبـــق ديكـــارت

«لم يسبقنى أحد» . مازالت تلك العبارة المدوية التى إستهل بها ديكارت كتابه عن «انفعالات النفس» تمثل نقطة أساسية لابد من التوقف عندها لتفسير الثورة التى أحدثها. وقد شهد نقد أعمال الفيلسوف، الذى شكل البداية الجذرية للفلسفة، مسارين أساسيين فى القرن العشرين أبرز أحدهما هوسرل. فقد نادى ديكارت بـ «إعادة التاريخ» (كما اصطلح على القول قرابة عام ١٧٨٩)، من خلال رفضه التام لكل ما سبق ، وقد سعى جيلسون وهيدجر كل بطريقته لترسيخ فكرة أن ديكارت وريث لفكر سابق. ونستطيع أن نؤكد أن من أهم الأشياء التى اكتسبتها الفلسفة المعاصرة، هو فهمها للمفردات الكلامية التى ارتكز عليها الفكر الميتافيزيقى عند ديكارت، وبحثها عما وراء الكوچيتو من معان غامضة، فإن نفذنا للمعنى الحقيقى لعبارة «لم يسبقنى أحد» لوجدنا أنه لا تعارض بين الاتجاهين السابقين، فمن الخطأ أن نأخذ من تلك الآراء ذريعة لنبذ ديكارت واعتباره «أنانيا

ونرجسياً»، وهى الصفات التى طالما ألصقها فرويد بالفلاسفة دون وجه حق، ولن يتسنى لأحد أن يدرك المعنى الحقيقى لتلك العبارة، أو أن يتدبر مدى الجسارة التى تنطوى عليها طالما مر عليها مر الكرام. فديكارت لم يقلها على سبيل تصفية الحسابات ونستطيع أن ننتقدها بصرف النظر عن اقتضابها وإيجازها فهى تردنا إلى الوجود بأكثر ماتردنا إلى التاريخ، ويقدم ديكارت نفسه بها بقوة وبساطة، مرتكزاً على رحلته الفريدة، وهى تعبير عن فكر ينشد المستقبل، فما أبعدها عن معنى «لا أحد بعدى» ! وقد كتب رينيه شار يقول: «لقد طاب لبيكاسو باعتباره مجدداً محترفاً أن يطيح بالأشكال الموروثة كافة ولكنه لم يهمل الارتكاز عليها»، وإننى لأجد فى تلك العبارة ما ينطبق تماماً على ديكارت.

وحتى ندعم فكرتنا عن طبيعة علاقة ديكارت بالماضى، وهى علاقة معقدة، فلابد لنا من أمثلة فإذا تحدثنا عن علاقة ديكارت بالموسيقى، فعلينا أن نذكر الأب ميرسين، صديق الدراسة الذى أصبح فيما بعد «مراسل ديكارت بباريس»، وكونه أعظم موسيقى فى القرن السابع عشر ليس بالطبع محض مصادفة، فقد كان ديكارت غارقاً فى الموسيقى، وعلينا أن نستوضح من الأب ميرسان علاقة «شجرة الفلسفة» بـ «شجرة الموسيقى» لسيبيون (١٦٠٨) ، ولعل فى «ملخص عن الموسيقى» الذى ألفه ديكارت عام ١٦١٨ وهو بعد فى الثانية والعشرين من العمر ما لايدل فقط على حبه للاختصار، وإنما على ولعه بالرياضه بسبب يقينها

وبديهيتها العقلية»، فإذا كانت الرياضة بالنسبة له كالماء الذى يجرى فى فروع شجرة الفلسفة فالموسيقى كانت دائماً بالنسبة لميرسان «مركز عالمه المعرفي»، وقد كتب لميرسان فى الأول من إبريل عام ١٦٤٠ أن «جزءاً من ذاكرة عازف العود يكمن فى يديه».

والأمثلة لا تنقصنا، وإنما لنركز على ما يمكن أن نسميه بحالة «الطبيب الفيلسوف». وبداية أقول إن فكرة الطبيب الفيلسوف كانت بديهية فى عهد ابن سينا، فلم يكن ممكناً فى ظل الحضارة الإسلامية أن يكون عالما من لم يتمتع بكفاءة طبية عالية فالكندى والميمونى وابن رشد كانوا أيضاً أطباء، جسد كل بطريقته صورة الإنسان العالمى فى القرون الوسطى، وقد كان لمدرسة طليطلة، ما بين القرنين الثانى والثالث عشر، كل الفضل فى انتشار الفلسفة العربية فى القرون الوسطى، ووصولها إلى أوروبا المسيحية من خلال الترجمات اللاتينية، وكانت قد تأسست فى الأصل لترجمة أبحاث الأطباء العرب وخاصة كتاب ابن سينا، ذلك العالم الذى اقترن الطب لديه بالفلسفة، لا يفصل بينهما شئ.

وإذا كان مفهوم الطبيب الفيلسوف ينطبق تماماً على حالة ابن سينا، إلا أننا لن نستطيع أن نطلقه عليه. فابن سينا يعد نموذجاً متميزاً للفيلسوف الذى يمكن أن نعطيه وجوها كثيرة ومتنوعة ومبتكرة عبر القرون. ولطالما لا حظنا ولع أرسطو، وهو ابن طبيب، باستخدام الألفاظ والأمثلة الطبية، وجدير بالذكر أن

فعل MEDITER أى التأمل فى الفرنسية ، ويرجع إلى كلمة meditari اللاتينية وأصلها الفعل اللاتينى mederi الذى يعنى «يعالج» ومنها اشتقت الكلمات الفرنسية medecin أى طبيب، و medecine الطب، و medical طبى. وتلك العلاقة الاشتقاقية التى تربط الطب بالفلسفة، لم تغب ولا شك عن ذهن فولتير عندما كتب لدالومبير يقول: «الفلاسفة أطباء الروح ، والمتعصبون مفسدوها».

أما مع شيلنج فقد بدأت الفلسفة تأخذ طابعاً جدلياً يبحث فى وجود المرض، وقد قرأنا فى محاضرات شتوتجارت عام ١٨١٠ أن «الصعوبة الحقيقية التى تواجه الفلسفة هى أن نذهب فى بحثنا إلى جوهر اللا وجود ذاته، ولسوف نظل دائماً نمد يدنا إليه دون أن نمسك به. «ولنتأمل ما هو المرض؟ إنه وجود مخالف للطبيعة، وهو بالتالى وضع كان من الممكن ألا يوجد وعلى الرغم من أنه لا يحمل حقيقة ما فى داخله إلا أنه حقيقة فى ذاته لا يمكن إنكارها ، والداء فى العالم المعنوى بمثابة المرض فى عالم الأجساد ، وهو نوع من الـ «لا وجود «بحصر المعنى، ولكن هذا لا يمنعه من أن يكون» واقعاً مفزعاً.

أما نيتشه فقد كتب فى مقدمة كتابه «العلم المسرور» يقول : «مازلت أنتظر ظهور طبيب فيلسوف بالمعنى الفريد للكلمة، أى طبيب يتابع مشكلة الصحة العامة للشعب وللعصر بل وللجنس البشرى والإنسانية جمعاء». وقد يذهب إلى آخر مدى فيجرؤ على القول بأنه «ما من فلسفة حتى اليوم قد تناولت «الحقيقة»، وإنما

تناولت أشـيـاء أخـرى، خـاصـة الصـحـة والمسـتـقـبل والنمـو والحياة...».

وبالطبع، لم يكن نيتـشـه يفكر فى ابن سـينا وهو يكتب هذا الكلام عن المستقبل ، ولكن بصرف النظر عن إشكالية «الصـحـة العـامـة» التى تناولها فى كـتـابه ، فـلا شئ يمنعنا من قـراءة هذا النص على أنه صورة مرسومة لشخصية غير محددة ، يمكننا أن ننسب ملامحها لشخصيات عديدة ، فهل تنطبق على سبيل المثال صورة الطبيب الفيلسوف التى تمناها نيتشه على شـخص مثل ميداربوس؟ أم نعود إلى القرن الحادى عشر فنجد أن ماتحدث عنه نيتشه متجسداً حقاً فى أعمال وفكر ابن سينا؟

أما مؤلف «التـأمـلات» فـقد وجـه نداء طبياً خـالصـاً، إذ قـال: «اخلعـوا عنكم مـلابسكم» . وإن لم يكن ديكارت قد مـارس الطب على الإطلاق، إلا أنه اتبع بطريقته الهدف الفلسفى الذى وصـفه ابن سـينا «لشـفـاء الروح» ، وقد خـصص على أية حـال لأبحـاثه الطبية وقتا ليس بقليل ، بل إنه لم يستنكف أحياناً الكشف على بعض المرضى كـمـا جـاء فى أكـثـر من خطاب إلى الأمـيـرة إليزابيث، فـقد كـان الطب بالنسبة إليه أحد الأفرع الرئيسـيـة «لشجرة الفلسفة». وإذا كان جـيلسـون قد ذهب إلى القول بأنه «عالم من علمـاء البشرية»، فـلأن طموحه فى هـذا المجال كان بلا حدود، وعلى الرغم من أن أبحـاثه لـم تصل إلى النجـاح المنشـود أثناء حـيـاته، إلا أننا نشـهـد اليـوم بأن عـقـلانية ديكارت كـانت

أساس التقدم الطبى الذى نلمسه منذ قرون . وقد تنبأ ديكارت بهذا التقدم فى الجزء السادس من «مقال عن المنهج» حيث كتب: «يرتبط الذهن ارتباطاً وثيقاً بالحالة المزاجية للإنسان، وبحالة أعضاء الجسد، فإذا بحثنا عما يجعل البشر بصورة عامة أكثر حكمة ومهارة عن ذى قبل ، فأعتقد أن فى الطب الإجابة ، بالرغم من حجم ما نعرفه إلا أنه ليس بشئ يذكر مقارنه بما علينا أن نتوصل إليه، بدليل أنه بإمكاننا أن نتخلص من كم لا محدود من الأمراض، وأن نوقف زحف الشيخوخة ، فقط إذا تجمع لدينا قدر كاف من المعلومات عن مسبباتها، وعن أنواع العلاج كافة الذى حبتنا بها الطبيعة».

إذن، حينما يعلن شخص مثل ديكارت بأنه « لم يسبقه أحد» فليس هذا على سبيل الحذلقة ، ووجود هذه العبارة فى مستهل «انفعالات النفس» ليس فيه من حيث الأسلوب أو الورود فى السياق أى نوع من التفاخر. ولكن الفيلسوف الطبيب يقول إن ثمة شبكة دقيقة تربط الفلاسفة بعضهم ببعض بغير وعى منهم، وهى شبكة قوامها مختلف التأثرات والمذاهب ، وقد قال هيجل «بالنسبة لجوهر الفلسفة ، لا يوجد رواد أو تابعون». إذن لنحذر أن نستشف تحدياً فيما جاء على لسان ديكارت بصورة طبيعية ولغة بسيطة.. هى لغة الكرم ، فهذا الشخص الذى «لم يسبقه أحد» إنما « أمل فى إفادة بعض الناس ، دون أن يضر بالبعض الآخر ، وأن يقدر الجميع صراحته» كما جاء فى «مقال عن

المنهج» على لسانه.

فرانسوا فيزان
أستاذ الفلسفة ومترجم هيدجر

صمت ديكارت السياسى

لا يعد ديكارت الفيلسوف الوحيد الذى لم يكتب فى السياسة، فهوسرل وهيدجر على سبيل المثال لا الحصر، أثارا بدورهما جدلا واسعاً فى القرن العشرين ، فالحالة إذن ليست بهذه الندرة، وهى لا تحرم الفلسفة بالضرورة من تأثيرها فى عصرها، ولكننا مع هذا كنا ننتظر من تلك الفلسفة التى تريد للإنسان أن يصبح «سيداً ومالكاً للطبيعة» ، وأن يسقط من حساباته الأحكام المسبقة كافة ، ويشك فى جميع الآراء السائدة والحقائق المستقرة، كنا ننتظر منها أن تمضى إلى النهاية بحيث تمتد لتشمل مجال الفلسفة السياسية ، وكنا نتمنى لو أنها تناولت الأحداث الجارية واستخلصت بعض أوجه العقلانية المتعلقة بممارسة السلطة فى ظل المجتمع المدنى ولكنها للأسف لم تفعل.

ولو أن الأمر تعلق بفيزيائى يناقش موضوع «الواحد» أو «الكائن» لما دهشنا ، ولكن ونحن نتصدى لفيلسوف أراد لفلسفته أن تكون «عملية أكثر منها نظرية» فبديهى أن يحمل تعليقنا نبرة استنكارية، ولأن فلسفة ديكارت تقوم على الإنسان ووضعه الزمنى، فهى تبدو كأنما تنقصها تلك الإضافة السياسية، وهذا

الغياب ينم عن نقص فى هذه الفلسفة وليس عن عدم اكتراث من جانب الفيلسوف، فهو أمر غير منطقى، قد يعزى لما عرف عن ديكارت من إيثار للهدوء واحترام زائد للنظام، أوحى إليه بتلك المقولات التى طالما شكلت فيما بعد رءوس مواضيع إنشائية، نذكر منها على سبيل المثال «حرى بنا أن نغير من رغباتنا بدلا من أن نغير نظام العالم».

ونحن نتسائل، ألا يكمن سر تلك الطمأنينة السياسية فى الكوچيتو وما ينطوى عليه من حصر للإنسان فى فكر يعزله صوريا عن جسده وعن العالم بل وعن الآخر بشكل عام؟ مما يعطى الفرد إحساساً زائفاً بالاكتفاء الذاتى ويعزله عما عداه من البشر ، عن احتياجاتهم وصراعاتهم ونضالهم وعن كل ما يربط بينهم ، ويتعين علينا حين نثير تساؤلنا عن صمت ديكارت السياسى ، أن نناقش المبدأ الذى جعل هذا ممكنا ، وجعلنا لا نعتقد فى أن هذا الصمت شئ عارض ، أو أن هذا المبدأ برئ تماماً من السياسة كما قد يبدو ، فلكى تقودنا الفلسفة إلى السياسة وتضع لها نظرية، وتنقدها وتندد بكافة صور الضلالة والحياد والتعسف، فسوف يلزمنا نقطة انطلاق غير الكوچيتو، بل إن علينا أن نتخلى تماماً عن الكوچيتو الديكارتى ، أو على الأقل هذا هو الرأى الشائع الذى وضع ديكارت فى مصاف من يلزمون جانب الحذر أو مع حزب اللامبالين ، وقد نوه كنجيهام فى مقال رائع له عن جان كافاليس - الفيلسوف ورجل المقاومة

الذى لقى حتفه النازيين - فقال إنه حينما ينضم فيلسوف إلى صفوف المقاومة ، فهو يجد ما تفعله منطقياً ويدرك بوضوح ضرورته.

هذا هو ما يذهب إليه النقد اليسارى، الذى يرى رباطاً داخلياً وثيقاً بين الفلسفة والسياسة ، دون أن تبحثه بجدية أو بصورة نقدية ودون أن يوضح شيئاً عن هذه العلاقة التى يصر أنها أساسية ، سواء من الناحية النظرية أو من الناحية العملية.

وقد اتهمت العقلانية بأنها وراء ما أسماه « هييك » بالإنشائية السياسية التى تنقل منهج ديكارت الشهير إلى المجال الاجتماعى ، وتؤكد على ضرورة إلغاء الآراء والعادات السابقة ، وكل آثار الماضى غير العقلانية كافة بحيث يعاد بناء صرح اجتماعى يطبق سياسة قوامها العقل ، وإذا بحثنا الآراء النقدية الحديثة كافة التى تناولت العقلانية ، لوجدنا جميعها مبنية على أساسها ، أى على أساس هذا المشروع القائم على هندسة سياسية تريد أن تحل محل ثراء وتنوع صور الحياة الاجتماعية ، ولكننا إذا طبقنا تلك الهندسة أو تلك الآلية على الكائنات الحية فسيؤدى هذا حتماً إلى إصابتنا بالفزع من تلك الرغبة فى جعل الواقع عقلانياً صرفاً ، بحيث يتطابق وفكرة مجردة ، معزولة عن العالم. وبالرجوع لنصوص ديكارت ، سنتبين بأنه لم يسع لربط العقلانية بالسياسة ، وإنما حرص على هذا أنصاره وجميع مفكرى القرن التالى ممن تشبعوا « بالفكر العقلانى» .. تلك العبارة التى كادت

تصبح فى فرنسا مرادفا لكل فكر قاصر متجمد يفتقر إلى التخيل.

ومما سبق ، يتضح أن ثمة اتفاقاً على إدانة ديكارت ، حتى وإن انطلق كل رأى من وجهة نظر مختلفة ، فكيف لفيلسوف مثله ألا يقول ولو شيئاً بسيطاً عن السياسة ، على الرغم من أن منهجه يخفى مشروعاً ثورياً؟ فإما أن يكون هذا هروباً من السياسة أو تخطيطاً لها.

ولكن هل السياسة على تلك الأهمية النظرية أو الفلسفيه بحيث إن لم يتناولها الفيلسوف ويعتبرها جزءاً مهما من فلسفته، بل وغايتها القصوى ، فكأنه لم يقل المفيد؟ فقد يتناول أحد السياسة دون أن يعدها أمراً أساسياً ، فيدلل على قلة أهميتها بدلا من عظمتها ، ويعطى للبشر من الأسباب ما يجعلهم يسعون للحرية والعدالة من خلال وسائل أخرى ، ويقنعهم بأن ذلك لن يأتى إلا اعتماداً على قوتهم كأفراد، بشرط التقليل من أهميتها الفلسفية والتشكيك فى بعض الأوجه التى تربطها بالحداثة ، وأن يتم تصور السياسة كما فعل ديكارت وليس كما أردنا له أن يفعل، ومن هنا نستطيع القول مع هنرى جوتيه أن ثمة فكراً سياسياً عند ديكارت . وجدير بالذكر أن طول أو قصر عدد نصوص ديكارت التى تناولت هذا الموضوع ليس لها أهمية، فهى كافية على ماهى عليه ، لتمدنا بمادة التفكير وبمجموعة متجانسة من القرارات العملية ، أى بشئ إيجابى فعال ، فهى لا تدلى

أسباباً لاتقاعس عن القول أو الفعل أو التفكير. وتلك حقاً هى شروط الحكم السياسى، التى قد نجدها فى نصوص ديكارت، ولكننا لن نعثر على نسق منظم يحوى مفاهيم ضرورية للتفكير فى العمل أو فى التجربة السياسية بمختلف أشكالها.

وطبيعى أن تنوع العادات والمعتقدات وصور الوجود الاجتماعى هى دروس شديدة الإفادة يمنحها لنا التاريخ ، ولكن ديكارت لا يفرض علينا أى تجربة من الماضى أو الحاضر كنموذج لما يمكن ، أو ما يجب علينا أن نحتذى به ، فلا المدن العتيقة ولا الممالك ولا جمهوريات عصره - وهو الذى ترك فرنسا كى يعيش فى هولندا - تمثل نموذجاً يحتذى به على صعيد المجتمع المدنى ، مجتمع التسامح وحرية الفكر ، ولعل الدرس الوحيد الذى يمكننا أن نستخلصه من التاريخ هو ألا نلجأ له لا ستخلاص العبر ، فالحقيقة التاريخية متعددة بل أن تلك التعددية هى صانعة الحقيقة فى التاريخ ، والتاريخ كما السفر ، فتغير البلاد والعصور من شأنه تبديد هذا الوهم الساذج الذى يجعلنا نعتقد أننا فى المقدمة وأننا الأفضل وأن أحداً لا يماثلنا فننشب عن الطور ، ولا نعد أطفال عصرنا أو بلدنا، ولكن هذا لا يعنى أن الأمر تساوى بين المتمدينين وغير المتمدينين بالقياس للعقل الذى تساوى أمامه كل شئ وأصبح يشك فى كل شئ ، بل إن العكس هو الصحيح ، فالتعددية التاريخية تمنحنا مادة واسعة للتفكير ، وبالتالى للحكم ولكنها

تمنحنا المادة فقط، أما قواعد الحكم فلا تعتمد إلا على العقل، وقوامه التفكير الذى يعد أحد ملكاتنا الخاصة وغير المحدودة.

فلا شئ غريب إذن فى هذه الفلسفة قدر فكرة حكم التاريخ التى تعد فى حد ذاتها فكرة فلسفية، ومن هذا المنطلق، لا تعد العقلانية فلسفة حديثة ، ففكرة ديكارت عن التاريخ تقترب على الأقل ولو جزئياً من فكرة مكيافيللى، أكثر من اقترابها من فلسفة معاصريه مثل بوسوييه، بل ومن فلاسفة القرنين التاليين.

لقد قرأ ديكارت كتاب «الأمير» لمكيافيللى بناء على طلب الأميرة إليزابيث ، وعلق فى خطاب كتبه إليها فى سبتمبر ١٦٤٦ على بعض فقراته التى يمكن من خلالها استخلاص ملامح من فكره السياسى ، وهو يميل فى مجمله إلى عدم الاطمئنان لسياسة واحدة ، وإنما يدعو لإطلاق العنان للسياسة كى توجهنا كيفما شاءت بحيث نتعلم منها ، أى أنه فكر غير سياسى عن السياسة ، وهو يتساءل عن الممكن أو الواجب فعله فى بعض المواقف ، بل هو يرى أن بعض مقترحات مكيافيللى أتسمت بالاستبداد الشديد وبالتالى يتعين عدم الآخذ بها.

فضمن الأفكار التى يرى ديكارت ضرورة تعديلها عند مكيافيللى خاصة لمن يضطلع بعمل تاريخى ، تلك التى لا تفرق بين الأصدقاء والأعداء ، وتدعو «للتظاهر بمصادقة من نرغب فى القضاء عليهم حتى نتمكن بسهولة من أن نباغتهم»، أو بضرورة الاستعلاء على الشعب، ولكن ديكارت لا يسعى لمعرفة المعنى من

خلال العمل التاريخى، فهو لا يهدف إلى اكتشاف الفكر الداخلى المحرك للحدث، لأنه حدث ولأنه كما نعلم شئ حادث.

أما ميكيافيللى فقد تنبه إلى هذا ، وكان يملك قدرة فريدة على تنوع الأمثلة التاريخية ليوضح لأميره أنه من الخطأ الامتناع عن فعل ما أتاه الآخرون بنجاح، لأن الحكم يتخذ بالقياس للنجاح، أما بالنسبة لديكارت، فالعقل غير انتهازى ، وإنما له قواعده الخاصة التى تحكمه، وبالتالى إن وجد فى التاريخ تنوع لا يسعى إلى الانتقاص من قدراته فيمكننا أن نستخلص منه قواعد تتيح للعقل الاختيار وإصدار الأحكام . وببحثه الدائب عن كل ما من شأنه تدعيم قدرة العقل لدى الفرد ، لا يهدف ديكارت إلى إيجاد فلسفة فى رأيه وكما يمارسها ، تمدنا بقوة لا مثيل لها تمكننا من الابتعاد عن السياسية ، فنصدر أحكاما حرة بعيدة عما يحدث ، حتى لا تصنع لعبة السلطة غشاوة على أعيننا ، وعلينا أن نتعلم كيفية مواجهة المواقف الملتبسة والمعقدة فى الحياة السياسية بعقلنا وإرادتنا ، بدلا من أن نصنع فلسفة للتاريخ ، أو أن نقترح خدماتنا الفلسفية على «الأمير» . . فوضع الفلسفة حين تصبح خادمة للسياسة هو وضع لا يتلاءم والوجود الفلسفى. ولعل فى علاقة ديكارت بالأميرة إليزابيث والملكة كريستين ، ما يوضح أن الاحترام العميق لعلية القوم ، لا سيما إن كانوا حقا شخصيات محترمة ، لا يكون له فائدة أخلاقية إلا إذا صاحبه رغبة أصلية فى عدم التبعية ، ولأن ديكارت أراد أن

يظل فيلسوفاً فقد أقنع علية القوم بأن طموحات البشر قد تتجاوز الرغبة فى ممارسة السلطة على الآخرين ، وأن الخير الحقيقى لا يكمن فى هذا ، لقد سعت إليزابيث وكريستين إلى اكتساب نور الفلسفة من ديكارت، ولكنه لم يسع لا كتساب أية مهارات عن حكم البشر من خلالهم، ولا أعتقد أن فى هذا مكسباً للفلسفة، وقد كتب ديكارت بشأن فائدة الفلسفة يقول «علينا أن نؤمن أن الفلسفة وحدها هى القادرة على أن تميزنا عن أشد الكائنات وحشية وبربرية ، إن كل أمة تتحضر وتتهذب كلما تقدم أهلها فى التفلسف ، من ثم فإن الخير الأكبر لإحدى الدول أن يكون لها فلاسفة حقيقيون».

ومن هذا المنطلق ، يكون للفلسفة هدف سياسى ، هو الأسمى، يتمثل فى حث البشر على التحضر واليقظة ، ولكن العائق الذى يقف فى سبيل هذا سياسى كذلك ، ويتمثل فى الحرب التى يشنها الجميع ضد الجميع ، ولعلنا نفهم اليوم بوضوح من ديكارت تلك الحقيقة المزدوجة.

بيير جينانسيه

مؤلف كتاب « ديكارت والنظام السياسى »

الصادر عن بريس أونيفارسيتار دى فرانس

جراة ديكارت

أهو الأبن الشاب لأحد المستشارين ، الذى عمل فى خدمة أحد الأمراء بالبلاد الواطئة ، ثم التحق بجيش دوق من بافاريا على ضفاف الدانوب حيث أخذ يفكر فى أسس «علم جدير بالإعجاب»؟ أم هو الفارس المقدام على درب المعرفة، الذى شق طريقه إلى المعامل والورش ليصنع من الإنسان سيداً ومالكاً للطبيعة؟

أهو هذا الشاب الغافى الذى ولد «بسعال ووجه شاحب» وظل يحلم «بريح عاصف» تحمله من الكنيسة إلى المدرسة حيث كان يسمح له اليسوعيون بالنوم حتى ساعة متأخرة من النهار؟ أم هو ذلك الرجل الذى أشرف على إتمام العقد الخامس من العمر، المتهم بالإلحاد والذى هرب إلى ستوكهولم حيث أسهمت ملكة شابة مجنونة تقريباً فى إثارة مرضه الصدرى من جديد. باستدعائها له فجر كل يوم ليؤلف لها أبياتاً من الشعر لباليه عن السلام. وعلى هامش هذا، لا بأس من تعليمها بعض الميتافيزيقة حتى وإن كان يرى أنها لا تستحق من اهتمامنا سوى سويعات قليلة فى العام ، كما لا تحتاج الرياضيات والفيزياء منا سوى بضع ساعات يوميا.

أهو ذلك المبتكر الذى لم تحرك خلجات قلبه من النساء سوى فتاة تعانى من الحول؟ أم هو الرحالة الذى أمعن فى إخفاء الأماكن التى كان يصطحب إليها خادمته، عشيقته ، والصغيرة

فرانتسيتج التى عمدت وسجلت ابنة لهيجلينا جانس وواحد يدعى رينيه ابن جواشيم؟ أم الرجل الذى قدم «تأملاته» إلى أساتذة السوربون ، مؤكداً أنها تبرهن على خلود الروح بينما هى فى الحقيقة لا تتحدث عنها إطلاقاً؟ وقد كتب ملحوظة للأميرة إليزابيث يقول فيها ، إنه إذا تأكد أن ثمة حياة هانئة بعد الموت لأغرى ذلك التعساء بوضع حد لحياتهم.

أهو المولود فى توران وبواتو ، الذى أبت الثورة الفرنسية أن ترقد رفاته فى البنتيون ، والذى ظل مثالا للرجل الفرنسى وأسطورة خالصة للفضائل القومية؟ أم هو ذلك المتمرد الذى ترك وطنه فى الثالثة والعشرين من العمر ولم يعد إليه إلا فى زيارات قصيرة ، ليبقى فى هولندا الماهرة الغنية حيث يشعر المرء بالراحة بشرط ألا يكون برجوازيا وأن يظل بها وحيداً مهمشاً؟

أهو المحلل العبقرى ، ورجل الجبر الذى أرجع أشكال الحياة الحيوانية كافة إلى أنساق من أوزان وأنابيب؟ ومن وصف على سبيل العلاج لصديقه ميرسين الذى كان يعانى من التهاب جلدى بأن ينتظر يوماً قريباً يصبح فيه الطب فرعاً من أفرع الميكانيكا فى الوقت الذى سعى فيه لعلاج نفسه باتباع نظام غذائى قائم على الفواكه والخضراوات؟

أم هو ذلك المتحمس الذى يربط السعادة بالكرم ويعبر كالمتصوفين عن انبهاره بنور الخلود؟

أم هو رجل الشك المنهجى والأفكار الواضحة المتميزة ؟ ومن

يقـول بارتبـاط جـوهر الامـتـداد بالفكر ، وجـوهر الحكم؟ أم من يجاسر فيوضح أن الله لو أراد لجعل الجبال بلا وديان وحصيلة ضرب اثنين فى أربعة ليست ثمانية؟

أهو من رفض الفكر اليـوطوبى والإصـلاحى وخـضـع لقـوانين وعـادات بلاده؟ أم هو من بحث فى كيفية تحويل مادة إلى أخرى من خـلال الفيـزياء والميـتـافـيزيقة ، وراح يتـابع نظرية مـركـزية الأرض وما تبناه الرومـان من جدل عقيم قضوا به على جاليليو ، على الرغم من أنه لم يخل من مـادة للسـخرية ، إذ كانوا يقولون إن الأرض ساكنة فى الفضـاء كما يغفو العابر فى مركب يمرق ببحر المانش. . .

لقـد أوضح إتيـان جـيلسـون مـا يدين به ديكارت للفلسـفـة المدرسية المفترى عليها ، والتى تلقاها فى مدرسته ، فلو أردنا أن نقـرأ ديكارت ونفـهمـه جيداً فـعلينا أولا أن نفهم مـا اكتسبتـه مفرداته من تلك الفلسفة ، فكلمة « موضوعية » على سبيل المثال تعنى عند ديكارت نفس ما كانت تعنيه فى القرون الوسطى ، وهو معنى مغاير لما اتفق عليه اليوم بل يكاد يعنى عكسه تماماً.

وفى عـام ١٩٣٧ ، كـان هدفى أثناء انعـقـاد مـؤتمر دولى للاجتفال بمرور ٣٠٠ عام على كتاب «مقال فى المنهج» ، هو أن أكتب عمن لعب دوراً عظيمـاً فـيمـا أطلقنا عليـه فى ذلك الوقت «ميلاد الحداثة» ، وليس عن شخص يدعى رينيه جواشيم.

وحـينمـا قـرأت برونو ، اكتشـفت مـا كتبـه عن كـوزا الذى لم

يذكره ديكارت على ما أعتقد سوى مرة واحدة ليؤكد أن هذا الكاردينال الألمانى تجرأ فى القرن الخامس عشر وتكلم عن لا نهائية العلم . ورحت أنا ، ألقى أمام ستة زملاء بمحاضرة عن رائد المنهجية نيكولاس دى كو ، مؤكدا فكرتين ، تردانا إلى المحاورات الأفلاطونية.

لقد امتدح أولا كل رجل ينعم بحسن الإدراك ، ثم تحدث عن أهمية الرياضة فى قيادتنا إلى معرفة أصلية وتقنية أكيدة ، ولعل فى كتاب نيوكولاس ما ينم ويبشر بفكر ليبينتز ، كما أن فى نظريته الخاصة بالتثليث ما سوف يأتى مع فكر هيجل . أما ملامح الفكر العقلانى فى كتاباته ، فهى تتمثل فى الطوباويه التى بشر بها من خلال ميزان متعدد الأغراض، يمكن أن يزن أكثر العناصر «خفة» كما يقول أتباع أرسطوطاليس مثل الهواء النار، كما أنه يقيس بدقة الصفة المميزة لكل حقيقة طبيعية، لتحديد كمية الكيفيات، الأمر الذى يمكن تطبيقه على المجالات كافة وكان الحرص على عدم الدخول فى أية صراعات مع المحافل الرومانية هو ما منع ديكارت من التصريح بفكرته الجريئه عن الدوامة التى تتولد عنها الكواكب من الشموس – فى حين لم يخش نيكولاس دى كوز الذى سبق ديكارت بقرنين من الزمن ، من بعث رسالة إلى القاضى الرسولى يؤكد فيها دون أن يرمش له جفن أن الأرض والشمس يشتركان فى طبيعه واحدة ، وأن العالم اللامحدود ليس له مركز أو محيط إلا إذا راح يحلم مثل سيرانو

دو برجوراك بأنه خلق فوق السحاب وأنه أصبح مركز الكون أياً كان مكانه.

وبعيداً عن الكوچيتو ، وعن الاستدلالات الخاصة بنظرية الوجود ، يعد بيير أبيلار كذلك من الرواد ، إذ ناضل باسم العقل ، وبجسارة بالغة أعاد النظر فى الأمور اليقينية كافة التى تشبع بها البشر منذ المهد ، والتى طالما لقنت فى المدارس. أما ديكارت ، فما كان ينقصه سوى بعض الجرأة ليصبح امتداداً لهؤلاء.

موريس دى جاندياك

(١٩٠٦ –) فيلسوف فرنسى معاصر له « فلسفة نيكولاس دى كوز » وغيرها من المؤلفات حول فلسفة العصور الوسطى »

الفصل الثالث

مفكروا القرن العشرين

١ - فيليب سوليرس
الثائر رغم أنفه

فيليب سولير ، روائى وكاتب مقالات . هذا " الثائر رغم أنفه » يطرح تساؤلا حول سر تجاهل الدولة والثقافة الفرنسية حينما نتحدث عن اوربا ، على الرغم من ان فرنسا كانت محركها الرئيسى . فهل هذا يعنى أن قراءة باسكال ومونتانى وربليه وراسين وسانت سيمون والماركيز دى سيفينيه ولافونتان وفولتير أصبحت شيئا هداما؟ وهل أصبح ما يميز الوقت الحالى هو امتداد وتوسع العادات الإرهابية من مافيا وفساد ونظام اخلاقى مختلف على مستوى العالم..

من الصعب إدراج الكاتب فيليب سوليرس البالغ من العمر خمسة وخمسين عاما ضمن تصنيف ما. فكل رواية من روايات "نبيل " القرن العشرين تعتبر حدثا فى جمهورية الأدب ، لأنه لا يخضع لنظام محدد . كان كل من أراجون ومورياك ضمن

اقرانه منذ عشرين عاما. وهو من مواليد بوربو مثل فرانسوا مورياك. وليست لديه الرغبه فى أن ينسب إلى أحد . وهو يرأس منذ عام ١٩٨٣مجلة "لانفينى" (l'inFini) تم تجميع بعض مقالات سوليدس تحت عنوان " الفكر الفرنسى" ومن بينها: " وحدة مثيرة للفضول " نشرت عام ١٩٥٨ - "الحديقة" والتى حصل من خلالها على جائزة ميديسيس عام ١٩٦١ - " راما " عام ١٩٦٥ - " أرقام ومنطق " عام ١٩٨٦- "قانون" عام ١٩٧٢ - « H » عام ١٩٧٣ - «جنة ، رؤيه فى نيويورك» عام ١٩٨١ - "نساء" عام ١٩٨٣ - "صورة اللاعب " عام ١٩٨٥ " نظرية الاستثناءات " عام ١٩٨٦ -" جنة N "عام ١٩٨٦ - " القلب المطلق" عام ١٩٨٧ - " مفاجآت فراجونار" عام ١٩٨٧ - " الجنون الفرنسى " عام ١٩٨٨ - " من كوننج ، سريعا " عام ١٩٨٨ - " الزنبق الذهبى " و " العيد فى البندقيه " عام ١٩٩١ - سد ضد الكائن الأعلى " عام ١٩٩٢ - وغيرهم...

فيليب سوليرس، قمت بتجميع بعض كتاباتك الأخيرة فى عدد الصيف من مجلة "لانفينى" تحت عنوان "الفكر الفرنسى" وكتبت عن كلا من الفيلسوف الألمانى نيتشه والروائى الامريكى هنرى ميلر والموسيقار النمساوى هايدن كما تحدثت عن التفسير الفرنسى لباسكال للكتاب المقدس فى ليلته المشهوده من عام ١٦٥٤ . ولكن نشر مثل هذه المقالات مع "مدح النشاط والمرح" كما يراه الفيلسوف الفرنسى كليمون روسيه ، وتأملاتك حول

سيرة فولتير التى سوف تصدر بانجلترا، ونقد "القصص القصيرة الكاملة" لبول موران الصادرة عن دار نشر لابلياد، يثير الدهشة. فهل اردت أن تدلل على أن " الفكر الفرنسى يتعدى دائما الحدود الجغرافية التى أراد له البعض أن يظل مكبلا داخلها؟

اعتقد انها تذكرة لمن يتحدثون عن أوروبا دون ذكر فرنسا وثقافتها التى كانت وراء ما آلت إليه أوروبا . اشعر أن هناك فقدان عام للذاكرة، ربما كان هذا امراً منظماً ، ولكن مما لا شك فيه أن هناك من يتمنى أن ينسى ما كانت عليه أوروبا قبل الثورة الفرنسيه الحقيقية ، التى اميزها عن تلك الحقبة المفزعه التى تلتها، وكانت بمثابه كارثة تتابعت خلالها عوامل الانحسار والتدهور.

والامر بسيط بالنسبه لى ففى عشيه عام ١٧٨٩، كانت أوروبا، بالمفهوم الفكرى ، فرنسية . فإذا أخذنا مثلاً على ذلك كازانوفا الذى كتب مذكراتة بالفرنسيه ، فإنما يدل هذا على ظاهرة ازدهار داخلى للغه والفلسفه ، يحمله هذا البلد داخله . فلماذا تقرر تجاهل منبع أوروبا الذى هو الفكر الفرنسى؟ هذا هو السؤال الذى يلح علي حالياً.

سؤال آخر محير جعلنى اخاطب نيتشه علنى استوضحه الامر. أعتقد انه يجب اعاده كتابة التاريخ بشكل كامل. فثمه تزييف حالى كبير للتاريخ امور كثيرة بُسِّطَت اكثر من الازم.

ففى الوقت الذى بدأت تتفتح فيه اعماق التاريخ قرر البعض بشكل تعسفى أن تلك هى النهايه . بالنسبه لى ما بدأ الآن ، ما هو إلا دراسة جديدة للتاريخ . لا لم ينته التاريخ . إنهم يريدون له أن ينتهى فى الوقت الذى بدأ يصبح لتوه فى متناولنا بصورة غير مسبوقة ، وبصورة مبتكرة وجديدة تماما لقد بدأ نور صداح يشع من بين ثناياه . وحتى يتم استيعاب هذا الكلام وجهت حديثى إلي نيتشه . ففى نهايه عمره أكد نيتشه بشكل واضح ومباشر ومثير على تعلقه الاساسى بفرنسا . وعقب نصر المانيا عام ١٨٧٠ أظهر حبا صريحاً للثقافة الفرنسية ورفضا عنيفا لكل مامن شأنه القضاء عليها . ولقد ادى به هذا لان يأخذ مواقف مباغتة لا تنتمى لزمنه ، فتصاعد جداله مع فاجنر على سبيل المثال ، إذ أدرك بما يشبه النبوءة إمكانية سيطرة المانيا على أوربا . فاشتعلت كتاباته. وأهدى كتاب " إنسانياً، مفرطاً فى الانسانية " لفولتير، وضمنه تصريحات ملتهبه حوله. وخلاصة ما فيه أن كل من حمل قلما بعد فولتير لا يستحق أن نتناوله بالدراسة . لقد تمثل نيتشه بفولتير سيد الاذكياء ، مما زاد من عنف هجومه على الفلسفه الألمانيه التى يعتبرها مؤسسة رهبان مقنعة . لقد هاجم لوثر ولقبه " بالقس المنكوب " وكذلك كانط " العنكبوت المنكود" على حد تعبيره . إذن ، على الذين ينادون بالعودة إلى كانط أن يعلموا انهم فى سبيلهم إلى إعاده اعتناق مبادىء " العنكبوت المنكود" كما يراه نيتشه . لم يكن أحد فى

ذالك الوقت أشد فرنسيه من نيتشه . ومن العجيب أن يراهن على الامه الخاسرة التى شد ما كان يخشى من اندثارها . لقد كان نيتشه أكثر معاصرة من الفرنسيين انفسهم الذين يمكن أن نقول عنهم إنهم غير واعين بالكنز الذى يمثلونه.

ومن المؤثر أن نرى نيتشه يشيد بمونتانى وبسكال ولاروشفوكوه وستاندال . ويأسف ألا يستطيع أحد الحديث عن ستاندال فى المانيا ، فالاساتذة والجامعيين فى ذلك الوقت كانوا يجهلون مجرد اسمه . لقد أثارتنى هذه الظاهرة وحثتنى على إعاده النظر فى كتابات فولتير. فقد لاحظت أن هذا الكاتب الكلاسيكى كان مجهولا تماماً ولم يكن يلتفت إلى كتاباته. وحينما نشرت منذ حوالى ثلاث سنوات عددا خاصا عن فولتير فى مجلة " لانفينى" أثار ريبة محزنة . وفى نفس وقت صدور هذا العدد من المجلة انفجرت قضية سلمان رشدى . ولشد ما اثر فى أن أرى ما يقرب من أربعين شخصا بين عربى ومسلم قد تجمعوا فى ميدان التروكاديرو حاملين لافتات كتب عليها "فولتير"، عد إلى الحياة ، فقد جن القوم» .

كنت فى ذالك الحين مستغرقاً فى قراءة الجزء الثالث من السيرة الذاتية الضخمة لفولتير التى أعدت برئاسة رينيه بوموه . وكونها صدرت عن مؤسسة فولتير بجامعة اوكسفورد بانجلترا وليس بفرنسا لأمر له دلالته . ولعلنا إذا ما قدمنا مسرحية فولتير "محمد أو التعصب" بشكل واضح سوف نواجه ولا شك صعوبات

كتلك التى واجهتها مسرحيات چينيه فى الستينيات. واعتقد انه من الضرورى إعادة إشعال الوعى بالفكر الفرنسى واقتحام حالة فقدان الذاكرة المتزايد على صعيد التعليم والذى اتسع ليشمل نقل اللغة التى أصبحت مهددة هى الاخرى من جميع الجهات. وكما كانت قراءة الكتاب السرياليين ثورة على ما سبق فى الثلاثينيات كذلك أصبحت قراءة الكتاب الكلاسيكيين الآن ، ولقد حثنا " لوتريبامون" من قبل على ذلك بدعوى انه لن تتم معرفة ما يحويه الفكر والثقافة الفرنسية دون الرجوع إلى الكتاب الكلاسيكيين على الاقل لنأخذ منهم او لنبدل ما جاءوا به . هذا هو السبب الذى من أجله اصبحت قراءة كل من باسكال ومونتانى ورابليه وراسين وسان سيمون والماركيز دى سيفينييه ولافونتان وفولتير (ولنأخذ له على سبيل المثال كتاباً مثل "عصر لويس الرابع عشر") أصبحت قراءة هؤلاء الكتاب شيئا هداماً. فمن أخفى عنا فولتير وأهال عليه التراب؟ انه تساؤل كبير. لم يكن فولتير يمينيا ولا يسارياً (وضحك ثم اردف) لم يكن يساريا لانه مات ثريا وما كان عاطفيا أو يمينيا لأن ذلك امر لا يمكن تصديقه.

– قد تكون ذهبت فى حديثك إلى ابعد من ذلك فبعد أن تكلمت عن فولتير الكاتب الذى لولاه ما كانت فرنسا على ما هى عليه الأن كتبت: "هنا لندن: يتحدث فرنسيون إلى الشعب الفرنسى. المركب واشرعته، مؤخرته مفروشة بالزنبق الذهبى، ماذا يفعل

هذا الرجل ذو السحنة العنيدة فى هذا البار؟ إنه يعمل». ما معنى تلك السطور؟

إنها رسالة شفرية للمقاومة. أذكر اننى طفلا كنت منبهرا ومشدودا بالرسائل التى كانت تبثها الاذاعة حينما كنا نصغى لإذاعة لندن. أن يكون هناك رسائل شفريه ، كان هذا يبدو لى كالسحر. وقد استخدمت عبارات فى روايتى "صورة اللاعب" عام ١٩٥٨ قلت فيها: "قد لا تكون الثعالب بالضرورة مسعورة". هذا يعنى فى الحقيقة أنه إذا اردت إن تكون مسموعا ، فيجب أن تحيط نفسك بشىء من السرية . وأن تخترق التشويش الاذاعى الكثيف لقد حلت اليوم الثرثرة المستمرة للإعلان والتسويق محل تشويش الموجات الاذاعية . ورغم ذالك مازلنا نؤمن باللغه. وسوف تصل الينا رغم الكثافة والعتامة المحيطة بها . حتى وأن تعين علينا اختراق الجدران واعنى جدران الضجيج وليس الصمت . إنها رساله لمن يعنيه الامر. وليست موجهه إلى الاجيال الحديثة فقط.

– ألا تعد نوعاً من الدفاع عن العمل الحق، العمل الذى يتعدى كونه مجرد معاناة؟

– بالطبع . فالكتابة والقراءة هى اشكال من النشاط الذهنى الذى اعتقد انه مهدد بشدة . وهذا ما دأبت على تفسيره فى كل مكان . أن الواجب الأول لأى طاغية ، وهناك دائما طغاة فى عالمنا هذا ، هو فرض اقصى حظر على القراءة لأنها تخلق فكرا

نقدياً فرديا . اذكر مقالا جميلا لفولتير يسخر فيه من مرسوم صدر عن الباب العالى يحظر فيه القراءة على جميع المؤمنين. ولا تقولوا لى أنه أمر عفا عليه الزمن فى وقت أهدر فيه دم الكاتب سليمان رشدى بسبب تأليفه "لآيات شيطانية" إنه حدث له دلالة قوية ، مردوده ليس فقط للتعصب الدينى وإنما يمكن فهمه من خلال النظام المعقد لعلم اساسه الصفقات.

– ان الموضوعات التى جعلتها تحت عنوان "الفكر الفرنسى" تستدعى الكثير من الأسئلة . لقد كتبت على سبيل المثال أن بول موران كان فى الجانب السيىء للتاريخ ، ليس عن اقتناع بقدر ما كان هذا حبا فى الحياة الزوجية المريحة . ومن بين العديد من المواقف المحزنة ، ساءنا أن نعرف على سبيل المثال أنه فى عام ١٩٤٢رجع موران عن القيام بمعالجة سينمائية لرواية « نانا » للكاتب أميل زولا لأن ذلك الشيخ رأى أن زولا لا أخلاقى . فهل نستخلص من هذا أنه يوجد جانب "جيد" للتاريخ.

– الأمر يتعدى القوالب الثابتة التى وضع فيها بول موران بل ويتعدى نقطة ضعفه. إنا لا أقصد بول موران الذى ترك الحياة الدبلوماسية ولا أتحدث عنه كموظف لدى الدولة . لقد كانت زوجته أكثر رجعية منه فى خطاباتها. أما هو فلقد أبدى فى كتاب "نيويورك" الصادر عام ١٩٣٠ روح الحداثة وقدرة فائقة على الملاحظة تثبت إلى أى حد كانت لديه القدرة على الإدراك. لقد أبرزت تلك الحداثة فى مقدمة كتبتها لطبعة جديدة صدرت

لهذا العمل . إذن فهو ليس بمثال للكاتب الفرنسى الرجعى الذى يظل على موقفه البارد، غير المتعمق، المحافظ، الاقليمى الأرضى، المحدود، ضيق الافق . بل على العكس من ذلك تسألنى عن الجانب السىء للتاريخ ؟ نعم ، إن للتاريخ دائما جانبه الحسن وجانبه السيىء. المشكله أن هناك جوانب كثيرة سيئة تقدم على أنها حسنة والعكس صحيح . وأنه لامر شيق أن نحاول فهم كل ذلك بدقة . ولعلها ليست مصادفة أنه بعد نصف قرن من عام ١٩٤٠ يأخذ هذا الأمر مركز الصدارة . لقد صدرت مؤخراً مذكرات دريو لاروشال. أهى مجرد ثرثرة؟ ما الذى حدث فى الواقع؟ إن إعادة تقييمها تتطلب رفع العديد من الحصارات، وأن يمر الزمن وتتفتح دواليب أخرى . فلقد أصابت مسيرة التاريخ عدد من الأسرار. ومن العجيب أن ندرك أنه بالإمكان إعادة طرح هذه الأسئلة بعد سقوط الإمبراطورية الستالينية . لا أقول "الشيوعية" وإنما أقول" الإمبراطورية الستالينية الأوربية». فكل شىء يتم وكأنما حدث تبادل للأسرار وللتابو وللسكون. ولكى نعقد مصالحة يتعين أولا معرفة علام نتصالح . وإن وجدت حقائق مضادة فيجب الرد عليها.

وانني فى هذا الصدد أعتبر أن السيرة الذاتية لالتوسير مرجعاً غير عادى يكشف لنا أموراً لا تدخل فقط فى إطار السياسة وإنما تتناول التاريخ على صعيد جسدى يترك انطباعا قويا ومؤثرا . كيف كان جسد التوسير؟ جدير بالاهتمام أن

نتساءل عن جسد الفلاسفة.. وعما كانوا يصنعون به . هذا جزء من التاريخ . والتاريخ ليس بشيء معنوى فقط . لقد حان الوقت لإعادة إكتشاف كل هذا مما يتطلب الرجوع إلى القرن الثامن عشر ، قرن اللحظة القصيرة الخاطفة الساطعة ، ذلك القرن الذى جعلنا نشعر أن التفكير والعمل والكتابة واستخدام الجسد ما هو إلا شئ واحد. لقد ضاعت تلك الروح خلال القرن التاسع عشر ثم جاء القرن العشرين فقضى عليها قضاء مبرما. فالسوق يفرض علينا سلوكا نمطيا وتعريف مزدوج للرغبة المبسطة مما ترتب عليه خواء فكرى حاد . ونستخلص من هذا أنه قد آن الأوان لأن نذكر أن التاريخ أنما يحدث من خلال أجساد حقيقة.

ومن هذا المنظور فإن بول موران ما هو إلا جسد بالمعنى الحرفي للكلمة وجسد لغوى شيق . إن ما يسترعى الانتباه هو تلك الحظة التى يقرر فيها الذين كتبوا أشياء شيطانية وحرة أن يحجبوا إلهامهم ثم يميلون إلى الأنزلاق نحو الكتابة المحافظة . أننى اعتقد فى عدم وجود أسباب قوية مقنعة تبرر أن يصبح الإنسان محافظا . لقد نشر بول موران عقب الحرب العالمية رواية كادت تكلفه انتخابه فى الأكادمية الفرنسية . ذلك الكتاب هو "هيكات وكلابه" كتاب رائع عن فساد جنسى محدد . ومن العجيب أن يجد ذات الشخص نفسه سابقا لزمانه بشأن احد القضايا الأخلاقية . لقد تراءى لى أنه من المفيد أن أكتب تاريخ لحظات ارتداد وتراجع الأدب . وكما يقول بحق هيمنجواى " إن

الأدب لفى الصفوف الأولى فإن تدهور التاريخ . بدا أولا على الأدب ، فالأدب مقياس صادق.

- ألا يوجد حالياً تعارض بين هذا الفكر الفرنسى ، المعارض فى جوهره وتاريخه للنظام الأخلاقى وذلك التشدد الأخلاقى الذى بدأ يأخذ الوعى السياسى تحت تأثير الساسة المتملقين؟

- علينا أن نتساءل أولا عن النظام الأخلاقى الحالى . إن استخدام لفظ "الفرنسى" كصفة يخلق نوعا من الحرج .حينما نشرت كتاب " الجنون الفرنسى" عام ١٩٨٨ أحسست أن وضع تلك العبارة فوق غلاف كتاب شىء غير مألوف بالنسبة لهذا العصر . ولكن هذه العباراة لم تكن سوى عنوان لمقطوعة موسيقيه ألفها فرانسوا كوبران فى بداية القرن الثامن عشر. أى تضاد هذا .. أن يعاد اكتشاف الموسيقى الفرنسية خلال هذا القرن . فى حين يبقى اللفظ ملعونا . لقد تم تزييف لفظ فرنسى ثم اعيد بروح وطنية عدوانية ذات طابع فاشى خالص . لقد واكب ذلك المناخ المتحفظ سلبية متزايدة لجمهور يعايش حقيقة هو غير قادر على إدراكها بل هى مفروضة عليه ومن هنا يأتى انفصاله عن هويته . ونحن لا نستطيع أن نتأكد من وجود هوية من مجرد الكلام أو التعبير . وإنما يمكننا مراجعة الهوية والأمراض التى تصيبها من خلال الأسلوب الذى تتجلى به اللغة . ونحن فى حالة مرضية . إن المدلول اللغوى لكلمة الفساد هو المرض . وهذا ما يفسر حالة الفساد التى آل إليها كوكبنا إن الشعب دائماً ما

يذهله الفساد . وتعد فرنسا من الدول التى تشهد أقل قدر منه ولهذا فهو يترك بها أثرا عميقا . أما فى دول مثل إيطاليا والولايات المتحدة واليابان فهناك مافيا حقيقية ليس فقط على المستوى الشعبى وإنما فى قلب الأعمال ذاتها . وتعد إيطاليا فى هذا الصدد رائدة بالنسبة لدول أوروبا . ولعل كتابا مثل " تحليل حول مجتمع العرض" الصادر عام ١٩٨٨ لجى ديبور ، يبدو لى أساسيا لتحليل ذلك التوسع الخارق لظاهرة المافيا بصورة لم تشهدها بدايات هذا القرن فى ايطاليا . وكأنها مصادفة أن نشهد عودة لتجارة الأعمال الفنية . إن هذا يذكرنا بتناثر أعمال ألفنانين التاثيريين الفرنسيين . مثل هذه الظواهر جديرة بالملاحظة لأنها تجرى بصورة غير مسبوقة تاريخيا . لنفكر جيداً فى ضخامة ميزانية المخدرات وتجارة السلاح وتجارة الأغذية واخيراً ومنذ ما يقرب من عشر سنوات تجارة مجموعة الإنتاج الفنى . إن مجرد الاستماع إلى الأخبار يجعلنا فى الصورة ولكن هذه الأمور نادراً ما تكون مصدر إلهام للكاتب . أما بالنسبة لى فأننى مهتم بعصرى . فمنذ أن ألفت كتاب "نساء" وأنا أعالج مثل هذه المواضيع التى هى محط جدال . فالناس لا يريدون معرفة فى أى العصور يعيشون . هناك أسباب عائلية وعاطفية تدفعهم لتجاهل ما يحدث بين قدميهم . لقد أخذت من الفن مثالا لأنه يتيح التعبير عن التضاد الهائل للخصائص السائدة فى عصرنا . وفى هذا الصدد أصبح أنتشار المافيا على مستوى

كوكبنا أمرا تلمسه العين المجرده . وهى مافيا أحيانا فظة غليظة ولكنها على أيه حال آخذة فى التوسع الشديد وهى فى فرنسا مواكبة للنظام الأخلاقى الحالى . وكما كتب الفيلسوف الفرنسى كليمون روسيه لا يوجد من يفوق رجال المافيا والمتشردين تمسكا بالأخلاق أما ويس فرديناند سيلين فهو أول من كتب إن " جميع الأنذال وعاظ " ومن هنا نستخلص شيئا لعصرنا هذا ، نستخلص ذلك الطغيان الأعظم الجديد " الذى اقرته سيادة السلعة ليمتد عبر الكرة الأرضية . لم يعد هناك جدل بين السيد والعبد فالسيد قطع من جانبه علاقته بالتاريخ . والنظام الذى كان يتيح تصور أن المستقبل سيكون للعبد لم يعد قائما على جدول الاعمال . لقد ضاع العبيد وأصبحوا يشاركون فى عبوديتهم . لقد كتب مونتانى كتاب " الرق والأرض " وعلينا إعادة قراءته لانه سيتيح لنا فهم فكرة جى ديبور التى تقول " إن الجميع يتأمر لصالح النظام القائم ".

– هل هناك وجه للمقارنة بينك وبين جان كافاييس بطل المقاومة الذى مات رميا بالرصاص عام ١٩٤٤، والذى كان يجيد منطق الرياضيات ومن المعجبين بأسبينوزا وموزار وبالنساء ، والذى قلت عنه إذا كان كافاييس شيوعياً فإنه ليس من الصعب ان نفهم ذلك ولكنه ببساطة ليس كذلك ، لقد قدمته فى روايتك " العيد فى مدينه البندقية" فما الذى أردته من ذلك . ولقد استخدمت تعبير "ثائر " الذى لا يخلو من جمال فما هى أفاق تلك الكلمات؟

كافاييس هو بالنسبة لى عبارة عن حاله من المقاومة الخالصة. قد يسهل على المرء فهو السبب الذى ألزمه بذلك لو أنه كان شيوعيا ولكن اختياره كان مختلفا فهو ليس اختيارا جماعيا. لقد لفتت نظرى سيرته الذاتية التى كتبتها شقيقته. بعنوان "فيلسوف فى حالة حرب" ألا يدل هذا على تطور م؟ " كافاييس يموت برصاص الألمان" حينما قرأت هذه العبارة شدتنى وأثارت اهتمامى . ترى من كان هذا الزميل ؟ وعرفت ذلك بنفسى . لقد اقتحم عالم الخيال وليس أى أحد بقادر على ذلك . فذلك يتطلب كثافة غريبة وهدفا وغموضا ، أى يتطلب شيئا ما . لقد عرض جسده للخطر دونما التظاهر بسذاجة أيديولوجية . لقد بدا فى ذلك مثيرا للإعجاب بشدة.

إن تكون ثوريا هذا يعتمد بالنسبه لى على شىء نسيناه تماما. فهو يعتمد على ثقة هائلة فى اللغه والفكر . إننى اؤمن كثيراً بالأنسان " بالثورى رغم انفه " ، بمعنى أننى اؤمن بمن لا يختار ان يكون ثوريا ولكنه يدرك أنه لا حيلة له فى غير ذلك.

اجرى الحوار : آرنو سبير

٢ - الترحال فى الفلسفة
چيل دولوز

وضع جيل دلوز حدا لحياته عن عمر يناهز السبعين عام. وكان الفيلسوف الفرنسى يعانى منذ أشهر عديدة من ضيق شديد فى التنفس مما اضطره مؤخرا إلى جراحة بالقصبة الهوائية.

على مشاعرنا أن تكون على مستوى الكلمة الشهيرة التى جاءت على لسان ميشيل فوكوه منذ ثمانية عشر عام، اذ قال: "قد يصبح هذا القرن يوما قرنا دولوزيا" . وهذا القول لا شك ينطوى على قدر من الصحة . فجيل دولوز هو اول من ارسى دعائم هذا التيه والترحال الفلسفى الذى يتسم بعودة الحدث وبعده عن فلسفة التاريخ والجدل والظاهراتية وتخليه كذلك عن الفلسفة الوضعية المحدثة. وتتميز أعمال دولوز بالتنوع والثبات والدأب، كما أنها يصعب التنبؤ بها، ونستطيع أن نؤكد انه ما من فلسفة ابتعدت قط عن كل ما هو منهجى قدر تلك الفلسفة، إلى الحد الذى يدفعنا لقول أن هذا الفكر لا يمكن ألا أن يكون دولوزى.

وهو فكر يدعـونا إلى أن نؤمن بـأن هناك رابط يربطنا بالعـالم ويدفعنا إلى الرغبة فى اكتشاف عبارة أصيلة وعدم البكاء على الزمن الضائع واخذ العالم على حاله ، كما هو ، وليس كما يجب أن يكون عليه بصورة مثالية . على ألا نستسلم مع ذلك لنشوة فكرة نهاية العالم.

دروب عديدة

عديده بالفعل هى تلك الدروب التى التقى فيها تلامذة دولوز فكرياً معه . فاذا اردنا مناقشة العلاقة الدقيقة بين ليبنتز أو أن نكون فكرة عن ساشيه ماسوتش أو أن نعرف أكثر عن الرسام باكون والمنطق الحسى أو أن نميز ما بين علاقة الصورة بالحركة والزمن بعيدا عن الحجرات المظلمة ، فلنعلم أن ثقافة هذا الرجل الذى ينتمى للقرن العشرين على هذا القدر من الاتساع والتنوع . مع العلم أنه لا علاقة له البتة بأى نوع من التفكيكية . اما كتابيه " اختلاف وتكرار " الصادر عام ١٩٦٨ و "منطق المعنى" الصادر عام ١٩٦٩ فهما الدليل على مدى تألقة . أن ما يدهش فى اعمال دولوز هو فكره ذاته ، بجدته وبما يحويه من عنصر المفاجئة ، وبوميض العاصفة المنبعث منه ، مما يجعل كل عمل من اعماله متفرد بالحياة وكأنها انبعثت من صاعقة.

ميز دولز فى وقت من الاوقات بين مراحل ثلاثه مر بها ، فعل هذا خاصة لمن يؤمنون بأن التفكير ليس الا تصنيف . يقول دولوز : " كانت بدايتى مع كتب تاريخ الفلسفة وقد جمع رباط

مشترك بين كل من اجتربني من الفلاسفة ، فقد كان فكرهم اميل لفكر سبينوزا وهيجل". وبالفعل ، انصبت أغلب دراسات دولز الجادة على فكر سبينوزا . فكان لاعمال هذا الاخير تأثير " تيار هواء بارد يلكز المرء فى ظهره فيدفعه إلى ألامام كلما قرأه ، أو كمكنسة الساحرة ، تمتطيها فتنطلق بك إلى أفاق رحيبه . "ولكن بدلا من أن يتبع دولوز أفكار سبينوزا ، وصل بفلسفته إلى ما هى عليه من خلال حركة فكره الخاص ، وكأنه سبق سبينوزا تاريخيا . اما نيتشة الذى كان يطلق الفلاسفة كالاسهم نحو الفكر الانسانى ، فقد الهم دولوز أن يكون سهما ، يسمعنا رنين انطلاقه من خلال أعماله كلها . من هنا ، توهج دولوز مع صديقه فيليكس جاتارى فى احد كتبه الصادرة عام ١٩٨٠ والذى يعرض لنا فيه لكم كبير من المفاهيم.

وقد ارتكزت المرحلة الثانيه على الوصول إلى فلسفة ، ولم تكن لتلك الفترة أن تكتمل لولا وجود صديقه وتوئم ذاته فليكس جاتارى وقد اعتاد دولوز أن يقول عن هذا الثنائى الذى كونه مع جاتارى " نحن لم نتعاون قط كشخصان منفصلان ، وانما كنا كما بحيرتان والتقيتا فتكون رافدا واحدا هو نحن "

ابتكار المفاهيم

اما المرحلة الثالثة فكانت مرحلة الرسوم والسينما. وهما بالنسبة أليه كتبا فلسفته نجح فى أن يوسع من المفاهيم التقليدية المتعلقة بفهمها وبمداها لتشمل مفهومين آخرين هما المدرك

الحسى والمؤثر . فالمدرك الحسى هو مجموعة من الحواس ومن العلاقات التى تعيش مع الفنان الذى يشعر بها . اما المؤثرات فهى احاسيس فى حالة صيرورة تعترى من يمر بها.

فى عام ١٩٧٢ صدر لدولوز كتاب " ضد أوديب" وهو مكون من جزئين ويحمل عنوانا ثابتا هو " الرأسمالية والفصام" وهو كتاب جدد كلية من بعض الموضوعات التى تتناولها الفلسفة مثل الالهام والفرح والحرية . اما عن علم النفس ، فينصح كل من دولوز وجاتارى فى هذا المؤلف الضخم بما يأتى: " تعلموا التاريخ ، وابحثوا جيدا فى مكتبات الآثار وعلم السلالات ، وأصل الانسان " . وبعد عشرين عام تسائل الكاتبان من جديد: "ما هى الفلسفة؟ لقد اضطروا إلى هذا السؤل بعد زعم أن ماركس مات ، وبعد تصاعد الشعور بكراهية فرويد . وقد كان الصديقان من الفطنة والذكاء بحيث لم يقابلا بين ماركس وفرويد : فمنذ ذلك الحين والفلسفة لم تعطى قط اى انطباع بالفوضى ،" وانما صارت العلم الذى يخلق المفاهيم."

مبتكر فى الكتابة

فى الوقت الذى يميل فيه العصر إلى الخلط بين السعى الحرية واللجوء إلى الرأسمالية ، بينما يتغنى الاخرون بالفشل الدامى لاشتراكيه كان جيل دولوز يضع تصورا لعمل جديد حول عظمة ماركس . اما البقية فنحن نعلمها . فقد منعه المرض ، ثم رحيل صديقه من اتمام هذا المشروع.

لم يكن جيل دولوز مجرد فيلسوف ، وانما كان ايضا كاتبا مبتكرا، بلغ ـاللغة حد الهذيان. خاصة عام ١٩٩٣. ولم يكن احد يضاهيه فى حصر من استطاعوا خلق لغتهم الخاصة داخل حدود اللغة بشكل عام.

بقلم : ارنوسبير

٣ - ليفيناص إلى جنكيليفيتش



رحل مؤخراً عن عالمنا الفيلسوف الفرنسى إيمانويل ليفيناس الذى كانت الأخلاق بالنسبة إلية ضرورة ملحة وفلسفة أولية . وهو يعزى إليه الفضل فى تعريف الأوساط الثقافية فى فرنسا بمذهب الظاهراتية لإدموند هوسرل ولطالما جاهد فى سبيل إحياء مظاهر الحداثة فى كل من التوراة والتلمود.

توفى مؤخرا بباريس الفيلسوف الفرنسى إيمانويل ليفيناس عن عمر يناهز التسعين عاما . ونحن إذ نذكر له أعماله التى أبدعها كمفكر أصيل، جاهد فى سبيل إضفاء صبغة الحداثة على اليهودية. تلك الصبغة التى لم يكن للنصوص المقدسة للتوراة أو التلمود فى حد ذاتها أن تكسبها أياها ، علينا ألا يغيب عن أنظارنا ما تدين له به الفلسفة الفرنسية خاصة فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية ، لقد وهب حياته للبحث عن الحداثة سواء على الصعيد الفلسفى أو اليهودى فى الوقت الذى عكف فيه أخرون على البحث عن الذهب.

خصص ليفيناس أعماله فى وقت من الأوقات لتعريف المثقفين

الفرنسيين بظاهراتية إدموند هوسرل ، ذلك المذهب الذى أكسب الحديث عن أنشطة الوعى عمقا ودقة كان يفتقد إليهما ، فكان الحديث عن هوسرل بمثابة مؤشر على عودة حميدة للأشياء نفسها على الساحة الفلسفية الفرنسية ، تلك الساحة التى كانت تعج فى ذلك الحين " بفلاسفة غارقين حتى الثمالة فى الميتافيزيقية والعقلانية والكينونة والماهية ، وقد اعترف جان بول سارتر فيما بعد بأهمية أعمال وترجمات ليفيناص فى تعريفه بهوسرل واكتشافة لفكره. وجدير بالملاحظة أنه منذ أن أصدر ليفيناص باكوره أعماله تحت عنوان " نظرية الحدس فى ظاهراتية هوسرل " وهو بعد فى الرابعة والعشرين من العمر وهو يتميز بمقدرة عجيبة على إثبات تجاوز ما يعرض إليه من فكر.

ومن خلال أعمال إيمانويل ليفيناص ، نستطيع أن نتبين محورين فكريين مختلفين ، فمن ناحية ، نجد دراسته وتعليقه على التمرد الذى يرتكز على نصوص دينية ، ومن ناحية أخرى ، هناك الكتابات الفلسفية التى تقف بحكم تبعيتها للظاهرتية عند حد الوصف والتجربة المشتركة ، وتجدرالأشارة إلى أن ليفيناص لم يكن يحب أن يتم فصل أفكاره بشكل مبالغ فيه كما كان يكره أن يمزج بين هذين المحورين كل المزج بل أنه رفض صفة " المفكر اليهودى " التى ألصقها به البعض ومن بينهم الفيلسوف الفرنسى جان فرانسوا ليوتار.

وقد استمد ليفيناص فكرته عن تفرد كل "وجود" إنسانى من فكر هوسرل الذى اكتشف "الأنا" من خلال التجربة ، ويرى أنها تتجاوز

كل شيء . وكذلك نسمعها من فكر هيدجر الذى عرف الإنسان على أنه الحيوان الوحيد الذى يعلم أنه سيموت وأصدر عام ١٩٦١ أهم أعماله والذى يحمل عنوان " الكلية والامتناهى " انتقد فيه صفة الاختزال لدى النوع البشرى وهو يعقد بصورة منهجية مقابلة بين " الذات " و " الآخر " قاطعا الطريق أمام أوجه فلسفة " التحييد " إذ إنها فى تقديره تكشف عن " كلية " عديمة التأثير ، وقد أبى دائما أن يرى فى الآخر صورة طبق الأصل لنفسه ، فهو يقول : إن الآخر يبدو من ناحية شيئا لا يمكن المساس به ، ولكنه من ناحية أخرى تحت رحمتى تماما . ومن هنا فإن وجود "الآخر" فى العالم أنما يفسح أمام الفكر فرصة اخلاقية لخلق علاقة مع " الامتناهى " ، وفى كتابه " حرية صعبة - دراسة حول اليهود" الصادر عام ١٩٦٣ والذى أضاف إليه عدة نصوص عامى ١٩٧٦ ثم ١٩٨٤ ، ذهب فى بحثه عن أخلاقيات الزمن الحديث إلى أبعد مدى ممكن ، وإذا كان قد ابدى توجسا إزاء بعض المعتقدات العبرية التى ترتكز على عمليات الإبادة التى قامت بها النازية ، فإنما كان يهدف من وراء هذا إبراز ما تنطوى عليه من حكمة ابدية ، وهو درس عظيم الشأن لفلسفة تتعلق بالأبدية . وإذا تتبعنا فكر إيمانويل ليفيناص لتبينا أن جميع الموضوعات التى تناولها إنما جاءت بذرتها الأولى من أهم أعماله " الكلية والامتناهى " ، أما بقية كتاباته فإنما جاءت مجرد معلومات إضافية تدعم الفكرة الأساسية خاصة من خلال كتاب " أبعد من مجرد الوجود أو الجوهر " الصادر عام ١٩٧٤.

وعلى خلاف الفيلسوف المسيحى بول ريكور الذى يرى أن التأمل فى الذات إنما يكون من خلال الآخر ، يميل إيمانويل ليفيناص إلى جعل الفارق بين الذات والآخر أختلافا مطلقا فالآخر هو المفهوم المحدد للتأمل ، ولن يتسنى لنا فهم موقف إيمانويل ليفيناص إذا فصلناه عن المحتوى الذى دار تأمله فى فلكه ، والذى تحدث عنه فى "أسماء الأعلام" فى عام ١٩٧٦ فقال: "إن الحروب العالمية والمحلية والقومية والاشتركية والستالينية والأنفصال عن الستالينية، ومعسكرات الاعتقال النازية وغرف الغاز، والترسنات النووية، والإرهاب والبطالة كل هذا كثير على جيل واحد حتى وإن كان شاهدا عليه فقط ومن خلال هذه التراكمات التى حدثت فى فترة زمنية قصيرة ، تولد لدى الفيلسوف يقين بأهميه وضرورة الاخلاق ، كذلك بدأ يتطلع إلى نمط فكرى جديد يتسم بالتفتح والأبتكار ، كفيل بأن يخرج الفلسفة الفرنسية من دائرة النماذج التى طالما أثقلت عليها منذ بدايات القرن العشرين.

وقد أتاح لنا رحيل هذا الفيلسوف فرصة الوقوف على فكره الذى عبر عنه صديقه موريس بلاشو فقال: لقد ولد لدى إيمانا عميقا بأن الفلسفة ستكون رفيقتنا الأبدية التى لن تفارقنا ليل نهار حتى وإن فقدت إسمها فصارت أدبا أو معرفة أو عدم معرفة ، وحتى أذا غابت عنا تلك الصديقة السرية التى نحترمها ونحبها بقدر لم يكن ليعطينا فرصة الارتباط بها ، ولكننا كنا نشعر أن لا شىء ذا قيمة حقيقة تيقظ داخلنا - حتى فى أوقات منامنا - إلا ويعزى إليها، ولصداقتنا المتعبة معها كل الفضل فيه.

و يبـقى أن نقـول إن قـراءة إيمانويل ليـفـيناص إنما هـى إيذان بالابحار إلى عوالم بعيدة في الوقت نفسه مضت عشر سنوات على رحيل الفيلسوف الروسى الأصل فلاديمير جانكيلفيتش الذى توفى عام ١٩٨٥ ومع الأسف أدركنا فى وقت متأخر الحداثة التى أضفاها على فكر العالم ، تلك الحداثة التى تعدت حدود البقاء لتظل تتجدد بصفة دائمة على صعيد الأيديولوجيات التى يدعون أنها قبرت . ولعل إصدار الرسائل التى تبادلها ولويس بودوك ، أحد زملائه فى "الإيكول نورمال"، على مدى نصف قرن من الزمن يتيح لنا أن نرسم صورا متتابعة لسيرته الذاتية.

ولد جانكيليفيتش عام ١٩٠٣ فى مدينة بورج ، عن أبوين روسيين من أصل يهودى ، وحصل على الجنسية الفرنسية وهو بعد فى السنه الأولى من عمره ، وقد شـهد هذا الجامعى المستقل ، الناقد لمعلمه برجسـون وأول من ترجم فـرويد إلى اللغـة الفرنسـيـة لحظة فـاصلة أحدثت أنقلابا فى فكره فقد أصيب خلال الزحف الألمانى ، وبالتحديد فى العـشـرين من يونيـو عـام ١٩٤٠ ، وتم ترحيله إلى المسـتـشـفى العسكرى بمرموند حيث كتب دراسة تحت عنوان " سوء تفاهم " وإذا بحكومـة فـيشى ترفض منحـه صـفـة المحـارب القـديم بل وتعـزله من منصبـة كـأستـاذ بجـامعـة " ليل " وذلك فى أعـقـاب إصدار القـوانين العـرقـيـة وفى الرابع من أكـتـوبر من العـام نفسـه كـتب فـلاديمـيـر جانكيليفيتش إلى صديقه وقد أستبد به القلق حول مصيره: «فليحاول كل منا أن يبقـى على حياته خلال الشـهور القـادمـة – وقد يكون هذا

فى حد ذاته فائقا» وقد انطوت تلك الأمنية على بداية واستكمال أعماله الفلسفية اللاحقة إذ إنه منذ تلك اللحظة لم يعد رجلا يسير على نهج محدد فجانكيليفيتش، وهو موسيقى مستنير وعازف بارع للبيانو متخصص فى موسيقى ليست ورافيل وديبوسى كان يفكر فى الوقع أخذا كمنهاج له الأسلوب الملحمى مقابل القوالب الثابتة ، والارتجال مقابل التأويل الحرفى المتشدد. .

وإذا تحدثنا عن مفهوم الزمن عند هذا الفيلسوف فسنجده نابعا من عمق الحياة ، وهو بهذا يتجاوز مفهوم برجسون الذى يقابل حساب الزمن بما يمثله وبمدته الخالصة ، وتحت عنوان «الإنكار» كتب فلاديمير يقول: «ما الحياة – بصورة ما – سوى لحظة كبيرة» ، وعن اضمحلال أمل كل واحد فى الحياة كتب فى ٣١ ديسمبر عام ١٩٧٧ إلى صديقه يقول: «من الأفضل أن يؤجل الموت قليلا على ألا يأتى البتة.. بل هل أقول من الأفضل أن يؤجل تماما» ... أكان هذا من قبيل التأمل الذى يجلى الحقيقة لشيخ هرم فى ليلة ميلاد عام جديد؟ إن لكل إنسان مطلق الحرية فى وضع تصور لوقته بما يتلاءم وحياته، فالزمن والذاكرة والموت والحرية كانت ولا تزال وستظل تيماته الدائمة، بل إنهم يجعلون من وفائه لذاته خيانة دائمة.

وقد أتصفت الرسائل ببساطة أسلوبها وصفاء الصداقة التى ربطت بين مرسلها ومتلقيها ممن جمع بينهم هذا التواطؤ الفكرى الذى ينشأ مع الوقت بين الزملاء. وكان إيقاعها سباطا كلما اقتربت النهاي . لقد طغت الأعمال الخاصة لجانكيليفيتش عام ١٩٧١ على ما

عاداها فحات .ون إتمامه لكتاب «غير قابل للارتداد» ، وقد أصدر فى دلك الحين عن دار نشر «بافيون» دراسة تحت عنوان «العفو» أدخل عليها بعض التعديلات ليعاد طبعها وإصدارها بعد موته عن دار نشر سوى تحت عنوان "عدم قابلية التقادم" وكانت تحمل عنوانا ثانيا هو "العفو" فيما يخص الشرف والكرامة . وهو إسهام فلسفى عظيم سباق فى نواح عديدة لفكر معاصر فرض نفسه على العلم منذ ذلك الحين ، وخاصة فى مجال الجرائم التى ترتكب ضد الإنسانية: "لقد قضى العفو نحبه داخل معسكرات الموت والمستقبل الحقيقى يكمن فى التعايش بين الأضداد . «أحب واصنع ما تشاء» ، كانت هى تلك آخر كلماته التى أخذها عن «القديس أوجسطين» وخطها ليلة رحيله.

٤ - ريمون آرون الكاتب الأخلاقي

أرنو سبير



صدرت أخيرا السيرة الذاتية لريمون أرون تحت عنوان ريمون أرون كـاتب أخـلاقى فـى زمن الأيديولوجـيـات " بقلم نيكولاس بافيريز وكذلك طبعة جديدة من مذكراته كما نشرت فى الصحف الأسبوعية عدة ملفات تتناول سيرته وفكره ، وأذيعت عنه برامج تليفزيونية   فهل أصبح موضوع تحسين صورة العظماء الراحلين مدرجا ضمن الطقوس التى يفرضها المناخ الايديولوجى السائد فى فرنسـا؟ على أن الأمـر لا يتـعلق هذه المرة بتـحسين صـورة كاتب متمرد أو بإضفاء بعض الاحترام على شـخصيـة مـا أو بإعادة بناء صورة رجل سلطة مثار بشـأنه جدل . فلطالما دافع ريمون أرون ، الذى كـان سـبـاقـا فـى تخـيل عـواقب نهـاية الأيديولوجيات المحترمة ، عن كونه مؤرخا للفلسفه أو مفكراً فى الكون فى كليته . وهو يعد متفرجا ملتزماً على هذا القرن ، وهذا فى حد ذاته بكثير.

لقـد اخـتـار برنامج "قـضـايا التـاريخ الملحـة" الذى أذيع فى

الثالث عشر من أكتوبر عام ١٩٩٣ على القناة الثالثة الفرنسية أن يخصص تلك الحلقة للتحدث عن علاقة الجذب والتنافر بين كل من عالم الاجتماع ريمون آرون والفيلسوف جان بول سارتر كرمز لمشوارى حياة تقاربا ثم تباعدا ثم عادا فتقاربا مرة أخرى، مرحلة دار المعلمين بشارع أولم ، والفن المأساوى ، ثم بعد ذلك بشهور، اكتشاف فكر الفلاسفة الألمان إدموند هوسيرل ومارتن هيدجر. وبينما اتجه آرون إلى فكر ماكس فيبير وعلم اجتماع رأس المال ، راح سارتر يفكر فى فلسفة وجودية ، تجدد من العقلانية الديكارتية . أى منهما كان الأكثر فزعا من تصاعد الحركة النازية؟ إنه أمر يصعب الفصل فيه خاصة بعد قراءة السيرة الذاتية التى كتبها نيكولاس بافيرير . ففى أثناء الحرب العالمية الثانية كان مؤلف كتاب "مقدمة لفلسفة التاريخ" الصادر عام ١٩٣٨ موجوداً فى لندن . بينما بقى مؤلف كتاب "الوجود والعدم" الصادر عام ١٩٤٣ فى باريس. كان يقوم بالتدريس بينما يضع الرتوش الأخيرة على كتابه، وفى أعقاب التحرير، أسهما فى تكوين مجلة " الزمن الحديث " عام ١٩٤٥.

وفى عام ١٩٦٠، وصف جان بول سارتر الماركسية فى كتاب "نقد العقل الجدلى" بأنها أفق لا يمكن لزمننا أن يتجاوزه، أما ريمون آرون فكان قد أصدر عام ١٩٥٥ كتاب أفيون المفكرين وقد ضمن الفصول الثلاثة الأول فى هذا الكتاب نقدا حول "البقرات المقدسة الثلاث" للصفوة الفكرية فى ذلك الحين والممثلة

فى البسـ ر والبروليتاريا والثوره ألم يكتب لاحقا فى ذكرياته إن الماركسيه لا نجمع معرفة زمننا (....) فالفلسفة من منظور جامعة هارفارد أو أكسفورد هى فلسفة تحليلة وليست إطلاقاً فلسفة ماركسية (ص ٥٨٦) . ترى ، من منهما استوعب فكر ماركس أكثر من الآخر؟ من سعى تحت مفهوم الالتزام ، إلى إدراجه فى تاريخ زمننا هذا ، أم من تواكب صراعه المناهض للماركسية مع نقد الفكر الدوجماتى الشائع فى ذلك العصر ؟ من العسير إيجاد إجابة قاطعة لتلك التساؤلات كالتى تميز كاتب السيرة الذاتية التى نحن بصدد التحدث عنها.

مايو ١٩٦٨ . ألف أرون كتاب "الثورة المفقودة" بينما أعتقد جان بول سارتر أنه وجد الثورة التى كان يتخيلها أمام سياج رونو بيلانكور المغلق . وأصبح جان بول سارتر نموذج المثقف الجامعى بينما امتدت « الدروس الثمانية عشر حول المجتمع الصناعى» " لريمون أرون " وقد تناولت نظريات البيروقراطية الخاصة بالأمريكى روستو من جديد ، حيث تسود بعض الوسائل التى تأخذ فى نهاية الأمر كغايات فى حد ذاتها ، ومع مناهضته لطموحات مايو ١٩٦٨ جاء رأيه فى هذا التيار بأنه " تفجر عابر لظاهرة مناهضة البيروقراطية" فى ظل ، مجتمع صناعى مازال المستقبل أمامه . وبالنظر إلى الماضى ، نجد أن ترجيح كفة الواحد على الآخر ليست بالسهولة البادية.

فهل نصهر المصيران فى بوتقة واحدة لينتهى بهما الأمر معا

إلى مساندة هؤلاء الذين هربوا من فيتنام المستقلة؟ قبل أخذ هذا الحديث مأخذ الجد ، يجب أولا أن نقتنع مع مؤلف كتاب "ريمون أرون، كاتب أخلاقى فى زمن الأيديولوجيات بأن زمننا قد عكس تلك العبارة التى تقول:" من الأفضل أن تكون على خطأ مع سارتر من أن تكون على صواب مع أرون . فالواقع الآن مغاير لهذا تماماً . إذ لابد وقبل كل شيء من إعادة النظر فى القضايا المطروحة . فإن لم يكن ثمة أهداف محددة . فلن يكون للأحداث التاريخية كذلك من معنى . أما فكر التحرر الإنسانى ، فهو الحقيقة المستمرة.

٥ - بول ريكور بين النقد واليقين



سيرة ذاتية فكرية وحوار ، يلقيان الضوء على نشأة وترابط المشروع "الأنثربولوجي" للفيلسوف الفرنسي المعاصر بول ريكور.

من هو الفيلسوف بول ريكور؟ وما هي الفكرة الأساسية التي ترتكز عليها أعماله؟ سؤال مطروح منذ عدة سنوات . لا يوجد وجه واحد لريكور، بل أكثر من وجه بحيث يصعب إيجاد رابطة مشتركة بينهم.

في باديء الأمر، جذبته الوجودية . وكان أحد مريدي هوسرل . وفي الخمسينيات اقترب مؤلف " فلسفة الإرادة » من الفكر الفرنسي ونظرية تأويل الإشارات على أنها عناصر رمزية معبرة عن الحضارة . وأخيرا مع كتابي " مجاز حي " الصادر عام ١٩٧٥ ، وخاصة الزمن والرواية " الذي كتبه ما بين عامي ١٩٨٣ و١٩٨٥ تحول إلى عالم نظريات اللغة وانفتح على الفلسفة التحليلة الانجليزية.

ويفضل هذا الكتاب الأخير، ذاع صيت ريكور ، ووصل فى سن السبعين إلى الشهرة الحقيقية . فهل سعى لاستغلالها ؟ إطلاقا ، بل على العكس من هذا انتقل نقلة جديدة كان نتاجها تأملات عن ماهية " الشر " فى عام ١٩٨٦ ، ثم تبعتها بعد أربعة أعوام دراسة حول "الذات كشخص آخر".

ومن خلال مجموعة مقالاته الأخيرة التى نشرت تحت عنوان "قراءات" والتى تناولت الفترة ما بين عامى ١٩٩١و١٩٩٤نستطيع أن نتبين أن الفيلسوف ظل طيلة حياته المديدة يدين دائما فى أعماقه بالإخلاص للمبادىء نفسها . ومن ثم ، وجب الإفصاح عنها للكشف عن التجانس الكامن فى مجموعة الأعمال التى ألفها على مدار مشوار حياته . وقد تم هذا بالفعل على يد ريكور نفسه ، من خلال عملين يتكاملان إلى حد يصعب معه قراءة أحدهما دون الآخر . وهما يشكلان سيرة ذاتية فكرية ، وتأملات وحديثا طويلا مع فرانسوا عزوفى ومارك دولونيى تحت عنوان "النقد واليقين".

وتفصح لنا قراءة تلك النصوص عن مفاتيح أعماله، من خلال كشفها لظروف نشأتها. ولنعد إلى عام ١٩٤٥. فعلى حد قوله، شعر ريكور من خلال قراءته وأكتشافه لظاهراتية الإدراك الحسى لمارلو بونتى، أن أحدا لن يتمكن قط من تقديم وصف أفضل لذلك الجزء من عالمنا العقلى الذى يتكون من "التصورات" ومن ثم قرر أن يكرس نفسه للكشف عن الجانب الآخر المتمثل

فى عالم "الانفعالات" ذلك الجانب الذى لم يلق الاهتمام الكافى على يد هوسرل . أو بمعنى آخر ، قرر أن يأخذ على عاتقه مهمة دراسة مشروع موسع حول " أصل الإنسان " من الناحية الفلسفية ، الأمر الذى ستتناوله وتبلوره لاحقا مؤلفاته ، بحيث أن كل كتاب ينطلق من النقطة التى تركها العمل السابق دون تفسير . فعلى سبيل المثال ، أوحت إليه مسألة "سوء النية " التى تم تناولها فى كتاب "الإرادة واللاإرادة" الصادر عام ١٩٥٠ بفكرة كتاب "رمزية الشر" الصادر عام ١٩٦٠ وبدورها أدت مسألة الرمزية إلى قراءات فى التحليل النفسى، الأمر الذى تمخض عنه كتاب "دراسة حول فرويد" الصادر عام ١٩٦٥ ثم كتاب "صرا ع التأويلات" الصادر عام ١٩٦٩.

وبما أنه من الصعب التحدث عن نظرية تحليل الرموز دون الأخذ فى الأعتبار طريقة خلق الإشارات فى حد ذاتها للمعانى، فقد عكف ريكور على الفور على دراسة المجاز، وما لبثت تلك الدراسة أن توسعت لتشمل البحث فى" التقنيات التى تمكن الحبكه من إضفاء المعنى للنص وخلال هذا البحث ، توصل ريكور إلى حدس يقوم على أساس أن للزمن الإنسانى بنية سردية شأنه فى ذلك شأن الأسطورة أو الروايه . وقد أتاح له هذا الحدس أخيرا فرصة إثارة قضية "الفاعل" بداية من الفاعل كمتحدث أو راو، ووصولا بصفة خاصة إلى ما يقوم عليه كيان الفاعل ذاته ، بما فى ذلك مقتضياته الأخلاقية. تلك هى القضية

المحورية التى يدور حولها كتاب "الذات كشخص آخر"

ويرى ريكور أنه ليس بالإمكان فصل مسألة الأخلاق عن القانون أو السياسة . وقد تساءل: ما هو العدل بالنسبة للإنسان فى المجتمع؟ وما هو الحكم ؟ وقد وجد ريكور صدى لتلك الأسئلة فى نظريات جون رويلز ومن ثم سعى جاهدا لإيجاد إجابة من خلال كتاب أخير يحمل عنوان "المعقول" تزامن فى صدرره مع صدور سيرته الذاتية بقلم أوليفييه ابل الذى أجاد من جانبه التعليق على تلك النقطة فى كتاب " الوعد والقاعدة" . وفيما يبدو أن ريكور قد أقترب فى تلك المرحلة من أسلوب كانط النقدى للحكم ، عنه لهوسرل . ولنتذكر فى الوقت ذاته أن فعل " الحكم " ليس إلا تعبيراً عن الإرادة ، وبهذا لا يكون ريكور قد ابتعد قيد أنملة عن موضوع أعماله الأولى ، أو لنقل إنه عود على بدء.

ولا يعد نص "بعد التفكير" نص مناسبات ، كتب بناء على طلب ناشر أمريكى أصدر كتاباً حول الفيلسوف الفرنسى . وإنما هو منشور وبيان حقيقى جاء تعبيراً عن فكرة الأصل الإنسانى من الناحية الفلسفية.

فإذا أخذناه من هذا المنظور اتضحت لنا ابتكارية ريكور والصعوبات المرتبطة بأعماله بشكل واسع ، فالأنثربولوجية تستلزم وجود فكرة ما عن الإنسان ، بينما نجد أنه تم دحض كل فكرة من هذا النوع ، من خلال اكتشاف " أبنية " اللغة والاوعى والمجال الاجتماعى ، حيث يتحول الفاعل إلى فعل . وريكور

الذى درس اللغويات والتحليل النفسى دراسة وافية ، لا يجهل هذا . ولعل إجابته ذاتها تنطوى على تعارض ، بما أنه يعتقد فى إمكانية قبول المنهج البنيوى ، مع عدم الاعتراف بالإيديولوجية البنيوية . وهو بهذا يظل يتنازعه أمران : الانسانيه والوجوديه من ناحية والعلوم الأجتماعية من ناحية أخرى . وتظل أمنيته العميقة التى تراوده تتمثل فى الجمع بين هذين الأمرين ، للتفكير من خلالهما معا . ولكن ، هل تستطيع الفلسفه التوفيق بين مالا يمكن التوفيق بينهما ؟ إنه سؤال تطرحه بصفة خاصة بعض صفحات من كتاب " النقد واليقين " فما من مرة حاول كل من فرانسوا عزوفى ومارك دى لونيى دفع ريكور إلى خانة دون الإخرى إلا وأعطى ريكور انطباعا بأنه لايريد الانصياع والعزوف عن تلك التجربة التى تتنازعه . فقد استحوذت عليه فكرة الوصول لحل وسط يستوحى منه تصريحاته السياسية وموقفه المتناقض من الدين . فصحيح أنه ارتضى لنفسه قاعدة تتمثل فى عدم خلط التحليل التصورى بالدراسة الدينية ، أو ممارسة النقد العقلانى فى التعبير عن معتقدات حميمة ،فهو يرى أن الله يجب أن يظل بعيدا عن أية أحاديث فلسفية ، ولكنه وإن احترم تلك القاعدة ، إلا أن القارىء من جانبه يراوده إحساس بأن معتقدات الفيلسوف العميقة ، المستمدة من نصوص الكتاب المقدس وعلم الاهوت والبروتستانتى لا تخلو من تأثير فى خياراته الفلسفية.

وفى الحقيقة ، إنه فيما يتعلق بتلك النقطة ، وكما هو الحال

بالنسبة لأشياء أخرى ، نجد أن مايفسر حيرة ريكور البادية هو أولا وقبل كل شىء أمانته الشديدة . وهى فضيلة قل من يتحلى بها اليوم من المفكرين . ولذلك لن تأخذه على رغبته الشديدة فى البحث عن الأصالة خاصة أنها أصبحت اليوم عملة نادرة.

٦ - العلـــم بين اللامعقـــول والمنطقـية الصارمـة



مقدمة

استعراض نقدى لآراء عشرين كاتبا فرنسيا اجابوا عن السؤال : هل العلم يعرض الإنسان للخطر؟ تحذير من ان تطبيقات العلم إذا لم تتجه إلى الأغلبية فإنها ستؤدى إلى ردود فعل غير منطقية ، وأن مستقبل العلم بحاجة إلى عقل متزن مدرك لحدوده

روجيه ليجار

رئيس مدينة العلوم والصناعة - فرنسا

أيعرّض العلم الإنسان للخطر؟

سؤال طرحه باب "وجهة نظر" بجريدة "لوموند دبلوماتيك" وحاول الإجابة عليه عشرون كاتباً ، من بينهم جاك تيتار الذى يحذرنا من فساد المثل التى يقوم عليها البحث العلمى ، أما إينياس ساش فيطرح تساؤلاً حول كيفية عقد مصالحة وتوافق

بين البيئة من جانب والنمو والإزدهار من جانب آخر ويحاول رينيه لونوار ، من ناحيته ، إيجاد تعريف حول ماهية العلم عند الأفراد فى هذا الزمان ، وكذلك يدعو ديكاردو بتريللا إلى صياغة عقد أو إتفاقية عالمية . وأخيراً ، يتحدث محمد لا ربى بوجيرى عن العالم الثالث ضحية تجارة المبيدات.

العلم، وجه معنوى يطل علينا من زمن يجرى بسرعة فائقة، يدور حوله أحياناً جدل يتسم بالعقلانية تارة وبالهزيان تارة، وتدور حوله مناقشات عديدة تارة أخرى . ولكن ما هى حقيقة العلم الذى نسعى إليه لنجعله فى خدمة هواجسنا ورغباتنا وأيديولوجياتنا وأحلامنا بل والكوابيس التى تؤرقنا؟ فلقد تطور العلم أو بمعنى آخر البحث العلمى منذ أن تحددت أبعاد ما يطمح إليه القرن السابع عشر ، فى أوربا ، وهو معرفة الحقيقة ، وكذلك تحديد منهجه المتمثل فى وضع الافتراضات ، وإجراء التجارب والقياس ، وتحرى الدقة وأن يكون ثمة جدل وتساؤلات دائمة حول العلم ذاته . ومن ناحية أخرى ، تحددت هوية العلم على الصعيد الاجتماعى ، فما هو إلا هاوٍ مستنير لا علاقة له بالسلطة . ولقد كانت تطبيقات العلم محدودة وكان أمام تقنياته ردح من الزمن قبل أن يتقدم أما عن طريقة نشر العلم فى تلك المرحلة ، فقد كانت من خلال تلقينه لأعداد صغيرة من الناس ، وعن طريق دوائر المعارف ومتاحف المقتنيات الأولى ، ولا ريب أن البحث العلمى المعاصر لم يزل محتفظاً ببعض ملامحه القديمة ،

بيدأنهاشهدت تحولات عميقة، خاصة مع بداية القرن العشرين.

أما اليوم، فالعلم أشبه بآلة ضخمة، مصنوعة من فخر الذكاء البشرى ، تنتج اطناناً من المعرفة شديدة التطور والتخصص والتعقيد حتى إنه ليصعب على العلماء من ذات التخصص إدراكها أما بالنسبة للأجهزة التى يستخدمها محترفوا البحث العلمى ، فإنها تزداد ضخامة وتعقيداً وإتقاناً يوماً بعد يوم . وغدت باهظة التكاليف ، فمن دراسة البنزين إلى الأقمار الصناعية والمفاعلات النووية وأشعة الليزر والشاشات والمجاهر ذات المقدرة العالية.

غير أن كل تلك الأختراعات ليست فى متناول الفقراء، إلا فى حالات نادرة حينما تسمح لهم بعض الوكالات والمؤسسات الدولية باستخدامها شريطة أن يتمكنوا من تحمل تكاليف السفر والانتقال إليها.

ويشرح روبير على براك دى لابيريار الموقف فيقول: إن البحث العلمي ما هو إلا ضحية للإفلاس الإفريقى.

ومن ناحية أخرى فإن تلك الآلة الضخمة قادرة على تحقيق ما هو أفضل ، إذ إنها تحملنا إلى ذروة المعرفة بالمادة والكون والحياة ، فالعلم قادر على إبهارنا وعلى أن يجعلنا نتقد حماساً كى ننهل من المعرفة . فهو يجدد نظرتنا للعلم ويثرى قدرتنا على الحكم على الأشياء ، وينمى عقليتنا النقدية عندما يصل إلى تطبيقات تكشف لنا مبكراً عن الأمراض، وتطيل العمر وتخفف

من أعباء العمل وتحرر المرأة . غير أن التقدم ، شأنه فى ذلك شأن جميع المؤسسات الإنسانية له جانب آخر. فبالعلم ، تمتلىء ترسانات الحرب التكنولوجية ، ويصل بصناعة آلاتها إلى مراحل متطورة ودقيقة . وهو أيضاً يعمق الفجوة بين الأقوياء والضعفاء بعدم تشجيعه للتقدم الإنسانى الذى من شأنه تحرير الفقراء كما يقول جاك ديكورنوا . إذ إن العلم يقلل من فرص العمل بأسرع كثيراً مما يتيحها من خلال " إحداثه خللاً" بين حجم السلع والخدمات المتاحة والتمويل اللازم لانتاجها على حد قول بيرنير كاسان . ويرى برنار إيدلمان أنه على الرغم من المظهر التحررى للعلم ، إلا أن باستطاعته أن يجعل أى إنسان لديه القابلية لأن يصبح مادة أولية تتشكل حسب الظروف وتدر دخلاً ، خاضعاً للمال والطغيان . وباختصار للعلم صفات الإنسان.

وبعد أن أستعرضنا فى عجالة وعود ومخاطر العلم، يجدر بنا الآن أن نتناول بالحديث العلوم التقنية، فقد أصبح بالفعل بين العلوم والتقنيات رابطة مشتركة، راسخة، قوية، بل وممتدة فيما يبدو.

فالأجهزة الالكترونية، والكمبيوتر والطاقة النووية، والسلالات الجديدة من المواد، والتقنيات الحديثة المتعلقة بأمور الحياة، كل تلك التطبيقات التى تنظم حياتنا الجماعية ومهننا أتخذت من البحث العلمى سيداً محظياً لديها. وحين نشير إلى مخاطر العلم فلا سبيل لنا إلا أن نرجعها إلى ذلك التزاوج الخلاق الرائع بل

والمروّع أيضاً بين البحث العلمي وتطبيقاته.

ولكن حذرا من أن نرمي المولود مع مياه الغسيل بحجة أن تلك المياه آخذة في التلوث ! فالعلم بحاجة ماسة إلى البحث العلمي وإلى المعلومات التي يكتسبها وهو بحاجة إلى منهجه وتطبيقاته التقنية شريطة أن نوجه هذه التطبيقات لاحتياجات الأغلبية على أن نتحكم في تلك الاختيارات الملحة . فمستقبل العلم لن يكون في ردود أفعال غير منطقية ، ولا في عقلانية خالصة، صارمة.

مستقبل العلم بحاجة إلى عقل متزن مدرك لحدوده كل الإدراك. قد يكون في هذا الأسلوب الأمثل للنظر إلى العلم ، الذي اجتمع لأجله الكتّاب بدعوة من جريدة "لوموند الديبلوماتيك" من أجل تقديم أسهامات مفيدة وفعالة.

٧ - كـــارل بوبيـر ..

أى مـــيراث



ترتبط فلسفة المجتمع عند كارل بوبير ، والتى تعرض لها فى حينها الفيلسوف جاك ميلو بالنقد والتحليل فى "دوريات الشيوعية" ارتباطاً وثيقاً بموقفه من العلم ، وفى كتاب "المجتمع المفتوح وأعداؤه" الذى لم تصدر ترجمته الفرنسية عن دار نشر "سويى" إلا عام ١٩٧٩ ، تعرض الفيلسوف لقضية المجتمعات المغلقة ، غير القادرة على إدراج الحرية الإنسانية ضمن مبادئها التنظيمية ، ومن هذا المفهوم ، نستطيع القول إنه كان له فضل السبق على فلاسفة التاريخ ، ممن يعتبرون حركته أمراً منظماً يفضى إلى نهاية حتمية مقررة سلفاً، وقد كان هذا النقد الشمولى وراء اصطدامه بالماركسية ونبذة لمظاهر غائيته، وإرجاع فكر ماركس لمجرد نوع من التاريخ التى شد ما كان يمقتها ، وقد أصدر بوبير منذ بداية الخمسينيات عن دار نشر "بلون" كتاب بعنوان "عجز التاريخية" وأعيد إصداره عام ١٩٨٨ عن دار نشر "بريس بوكيت" وجدير بالذكر أن هذا الرجل

السلمى الذى ينتمى للاشتراكية الديمقراطية والذى اعتبر الماركسية يوماً "حدثاً جللا" فى حالة توافق وتطوره الفكرى، ولكم استغله المتشدقون بالماركسية فى الثمانينيات.

وبعد مضى أعوام عشرة ، وفى حديث مع الفيلسوف الإيطالى جيانكارلو بوسيتى عام ١٩٩٢ ، ظل بوبير يطرح تساؤلا مستمدًا من كتاب " عجز التاريخية" فيقول: أهذا يعنى أنه بعد انهيار المجتمع السابق ستكون السيطرة للطبقة المتمثلة فى السلطة السياسية الجديدة؟ " ثم يعود بوبير فيوضح أن كارل ماركس قد أجاب ببساطة عن هذا التساؤل بالنفى ، وهذا ما يأخذه عليه بوبير إذ كيف يكتفى بالنفى دون شرح أو دون أن يحاول على الأقل إبداء الأسباب وإجلاء ما يرتكز عليه فى تأكيده كما كان حرى به أن يفعل (١) .

ثم نعود ونقرأ فى صفحات أخرى " أن أنهيار النظم التى قامت على المشروع الماركسى لا يجب أن يدفعنا إلى الاستسلام للأيديولوجيات التى صارعتها . أو على الأقل ليست وهى على الحالة التى ظلت عليها طوال فترة المواجهة . وبالطبع ، علينا ألا نتجاهل خيبة الأمل التى أصابت المفكر السياسى بشأن إمكانية ربط الاشتراكية بالحرية الشخصية ، ولعل نقده للديمقراطية حينما تتخذ كوسيلة للسيطرة على الشعب ، يعد خير دليل على هذا فقد ظل يؤكد حتى النهاية على ضرورة التمسك بالعمل الشعبى فى الدولة ذات القانون التى ستجعلنا نتعاطف مع فكرة

التحرر ونحدد أسس المواطنة.

دون كيشوت ضد العقائد والمفاهيم

لم يغب عن كارل بوبير أمرٌ وضعه نصب عينيه منذ زمن وجعل منه افتراض عمل ، وهو أن العلم ليس بحق مملكة اليقين فلقد أكد أن النظرية لا تكون علمية إلا بعد إخضاعها للتجربة ومن ثم يصبح من الوارد دحضها، وبهذا التأكيد ، نجدنا أبعد ما نكون عن المفهوم التقليدى للعلم المبنى على التأمل والاستقراء الذى يؤدى إلى التعميم ، وقد أثارت تلك الفكرة السائدة جدلا واسعاً ، فكيف للأسباب نفسها أن تؤدى دائما وفى كل الأحوال ألى النتائج ذاتها، مع ما يتضمنه هذا من مفهوم حتمية القوانين .

إن العقل عند بوبير لا يتجزأ، فإما أن يكون حرًا أو لا يكون.

كذلك يتعارض مفهوم المعرفة العلمية لبوبير ومفهومها عند "حلقة فيينا" التى سعت منذ بداية هذا القرن تحت تأثير أكثر علماء المنطق والرياضيات والطبيعة حداثة فى ذلك الوقت ، إلى التمسك بشدة بضرورة إجراء التجارب كأساس وشرط لازم للتحقق لأى نص ، فهذا من شأنه إكسابه صفة علمية.

ومما لاشك فيه أن المفهوم الجديد للمعرفة العلمية الذى بلوره كارل بوبير فى الجزء الأول من عمله قد أسهم فى تراجع الرؤية الحازمة والخاطئة لمعرفة علمية مبنية على أساس ما نسميه خطأ بـ " العلوم الدقيقة " أى الرياضيات والطبيعة . فالأحداث يمكن أن تزيف أى نظرية ، وبالتالى فإن المعرفة التى تبدأ بنظرية

لتصبح فعلا لن تتأتى إلا بإقصاء الأخطاء ، غير أن هذا لا يعنى أن كل نظرية قابلة للإصلاح ستكون عملية . فبوبير لم يدعم ابداً هذا الفكر المتناقض كما فعل البعض ، بل حارب على طريقة "دون كيشوت" طواحين الأفكار والعقائد الجامدة ، وحديثه عن الحقيقة والعلم هو القاسم الأساسى فى أعماله ، وتتضح أفكاره فى كتاب "منطق الاكتشاف العلمى" الذى صدر عام ١٩٣٤ فى فيينا ، والذى لم تتم ترجمته إلى الفرنسية إلا بعد أربعين عاماً وصدر عن دار نشر " (بايو) ومن وجهة نظرى ، سيظل كارل بوبير بصفته مفكراً فى مباحث العلوم ومناهجها ونتائجها وغاياتها ، واحداً من أهم الشخصيات التى أسهمت فى جعل المطلقات والعقائد تتجه إلى النسبية والتاريخية ، أما بشأن الرغبة فى معرفة إذا كان البحث الدائم للإنسانية عن الحقيقة يشهد تقدماً أم أفولا ، فالأمر يعتمد على وجهة النظر التى نتبناها ، أى إن كنا ننتمى لجماعة المحافظين على القواعد القائمة أم أننا من أنصار تحرر النوع الإنسانى ، وعلى أية حال يمكننا القول إن كارل بوبير بمفهومه عن قابلية التصحيح وقابلية التزييف قد كان له دور نشط ضمن مفكرين عظماء آخرين ينتمون لهذا القرن ، ضد كل من يتمسكون بالعقائد الجامدة، وقد أسهم من هذا المنطق فى إعادة قراءة فلاسفة كلاسيكيين عظام من أمثال أفلاطون وأرسطو وبركيلى وباكون وهيوم وهيجل، بل وربما ماركس أيضاً.

الهوامش :

١- "درس مستخلص من هذا القرن "لكارل بوبير" حديث مع جيانكارلو بوستى ، يتبعه "دراستان عن الحرية و"الدولة الديمقراطية" صدر عن دار نشر أناطوليا، إصدار باللغة الفرنسية عام ١٩٩٣.

٨ - أزمة الاتصال فى العالم الغربى

أرنــو سبــير

أزمة ثقة والإعلام فى قفص الاتهام.

الدعاية الرسمية فى مأزق.

حدود القوة الرابعة.

أهى عودة إلى المشاهد الملتزم؟

منذ بداية عام ١٩٩٢ ومصداقية التلفزيون آخذة فى التدهور. كذلك تأثرت وسائل الإعلام المسموعة و المقروءة. والحقيقة أن صورة الأعلام السياسى أخذت بدورها فى الانحدار، ذلك أن دس السياسة فى برامج المنوعات زاد من تدهور الموقف.

ولقد دلت نتائج الاستفتاءات على أن الأغلبية يرفضون هذا الخلط . وتحت وطأة هذا الاستياء العام بدأ التساؤل حول خيارات الإعلام . فلقد استشف عدد من "المستهلكين" أن الضغوط "الفعلية" للقوة المالية تتخفى وراء شعار "استقلال الصحفيين".

أعلينا إذا أن نحتفى بعودة العين الناقدة؟ إن الانبهار اللحظى

الذى مارسته منذ أمد بعيد الصورة الإعلامية على المشاهد فى سبيلة بلا شك إلى الانحسار. وإلى جانب بعض الأوضاع الاقتصادية التى مهدت لذلك ثمة أسباب أكثر عمقا لا يعيها الجمهور. فقد أدى تواطؤ رؤساء المحطات الإعلامية فى عمليات التضليل الأيديولجية والعسكرية المستمرة إلى تفجير قضية ما زالت تشغل الأذهان منذ ذلك الحين.

لقد أحدث مشهد "تيميسوارا" الكئيب فى رومانيا أول شق عميق فى العقد المبرم بين الشعب والصورة، "كأن الواقع الحزين للاشتركية فى هذه الدولة لم يكن وحده كافيا". ولقد أتت الرقابة التى فرضت على كبرى وسائل الإعلام الغربية خلال حرب الخليج وكذلك غزو "الضباط الاستشاريين» للشاشة الصغيرة على البقية المتبقاة من ذلك العقد . ولم يعد خافياً على أحد اليوم أن الحرب "النظيفة والجراحية" التى شنت ضد العراق وشعبه كانت بربرية وحشية بصورة لمن يسبق لها مثيل . لقد خدعتنا أقمار الاتصال الصناعية شديدة الحداثة بشأن عشرات الألوف من الموتى المدنيين والعسكريين . ويرى المشاهد الفرنسى ، بعد مدة من اندلاع تلك الحرب ، إن محصلتها الإعلامية قد أخفت حقيقتها المفزعة والأهداف الحقيقية للمتحالفين . لقد سقط فى الطريق مشروع " إقرار الديمقراطية فى دولة الكويت " أما عن صدام حسين ، فما يزال يمارس على شعبه سلطة عنيفة . ولعله لا يدهشنا حالياً عدم ثقة الفرنسيين فى مصداقية الأنباء التى

تأتيهم س خلال الشاشة الصغيرة أو نشرات الأخبار الاذاعية.

عصر الشك

وفى ظل هذا المناخ المشوب بالشك ، غزت السياسة تدريجيا برامج المنوعات واللقاءات الكبرى بحيث حل المغنى أو لاعب القوى ، أو العالم على حد سواء ، محل رجل السياسة لإبداء الرأى عند وقوع حدث كبير ، ليصبح بذلك : النجم ضيف السهرة ، مواطنا خلال اللقاء ، فى بلد تتقهقر فيه المواطنة بصورة واضحة . التليفزيون ... أى أداة متناقضة هو . إن مفهوم " الأحداث الجارية" السائد فى وسائل الإعلام قد اتضح الآن ، ذلك أن سفر أحد النجوم العالميين يحدث جلبة ودوياً أكثر من الحصر اليومى لعدد الموتى فى حرب أهلية . وتتصدر أخبار صراع الأشقاء الدائر بين الإخوة اليمنيين الأعداء الصحف لعدة أيام متتالية فى حين أن الشغل الشاغل للفرنسيين طبقا لاستفتاءات الرأى العام ما زال يتمثل فى طرق الوقاية من البطالة.

أن التعددية الحزبية التى هى أس المواجع غدت تثير الضجر. كما أن حالة الإبعاد التى يعانى منها الاشتراكيون وذوو الحس النقدى أصبحت تبعث على الملل . وقد أسهم التليفزيون فى تقويض الاهتمام المتزايد للمواطن بالمسائل العامة . ذلك أن المشكلات الحقيقية التى تكدر الناس مثل مشكلة البطالة وزيادة المديونية وعدم الأمان الاجتماعى والفشل المدرسى لم تعد تناقش

سوى فى نطاق ضيق بالقياس للأنباء السياسية.

وفى ظل هذا الوضع من ضياع الثقة اكتشف التليفزيون، بالإضافة إلى وسائل الاتصال الأخرى حدوده. ذلك أن وضع الموجات الإذاعية والارسال التلفزيونى تحت وصاية فاليرى جيسكار ديستان فى عام ١٩٨١ لم يمنع سقوطه . وبعد أحد عشر عاما لم يحقق مؤيدوا التصديق على معاهدة ماستريخت بسيطرتهم على مساحة المشاهدة والاستمتاع فى الإذاعة والتلفزيون الفرنسى النتيجة المرجوة . وها قد تأكد هذا الفشل مرة أخرى ولكن الموقف أصبح أشد خطورة . فقد ثبت أن وسائل الاعلام بعيدة عن أن تمثل قوة عظمى ، وهى لا تؤثر فى النفوس إلا بقدر محدد وغير متوقع . فعلى الرغم من تجنيد وسائل الإعلام لهذا الغرض فلقد صوت فرنسيان من بين كل ثلاثة ضد المعاهدة أو امتنعوا تماما عن التصويت . فهل يمكننا أن نعيد النظر بشكل أ كثر عقلانية الآن فى (قلة حيلتنا إزاء سطوة الشاشة الصغيرة؟ وألا يعطينا على العكس من ذلك الفشل الذريع الذى منيت به " السلطة الرابعة " مادة للتفكير فى تجديد وإعادة الفاعلية للحركات المناضلة فى العالم الحديث؟ من الضرورى قياس تأثير هذا الحدث الفرنسى دون أن يغيب عن ملاحظتنا إدراجه ضمن التطور العام للعالم أجمع.

وهم التلاعب الأكبر

كان من النادر للغاية خلال فترة السبعينيات أن يتجادل

المتحدون بشأن القوة العظمى للإعلام . وكان ثمة اتفاق عام على أنه من الطبيعي أن يشعر كل نظام ويشعر كل دولة بالحاجة «إلى فرض النفوذ على القوة الإسلامية التي هي السبيل الأساسي للقيادة في الأمة الحديثة . ومن ثم يسعى جميع قادة الدول الكبرى لإحكام سيطرتهم عليها واختراق السلطة الرابعة التي لا تتمثل في الصحافة وإنما في الإعلام» (١) . لقد كان يبدو أن شتى العوامل قد تضافرت كي تجعل من الإعلام سلاحاً قاطعاً . يصرف الشعب المستاء عن الاحتجاج . ومن هذا المنطق سعت الحكومات المتعاقبة للجمهورية الخامسة إلى التأكيد على سيطرتها المطلقة على الإعلام . واتخذت تدابير تندرج في إطارهذا الوهم الأساسي ، وهي أن السيطرة على الأدوات المرئية والمسموعة واستخدامها لتهيئة الوعي الشعبي تكفي لإرساء السلطة لقد أكد علماء الإعلام طويلاً على أن الصورة لا يمكن أن تكذب وحدها وهكذا فإن أية حكومة كانت تعتقد أن مجرد السيطرة على محتوى الصورة والتعليق المصاحب لها سيكسبها قدرة غير محدودة على التلاعب . إنها الحقبة التي أعلن فيها عالم الاجتماع الكندي " ماك لوهان " انتصار الصورة على الكتابة . ألم يذكر في كتابه « La Galaxie Gutenberg » أن الكتابة سوف تصبح في عصر الالكترونيات أسلوبا عفى عليه الزمن ، وإن كل ما هو مسموعا أو مرئي سيصبح وحده أساس لتغييرات حضارية حقيقة؟ ويرى "ماك لوهان" أن دور المتحدث

والمتلقى ليس دوراً محايداً " . وفى الوقت الذى يرى فيه " ميشل روكار " أن وسائل الاتصال الباردة مثل التليفون والتليفزيون تمثل " قوة الديمقراطية الحديثة " ذهب اتباع " ماك لوهان " فى تصورهم إلى حد تخيل أن الإعلام سوف يحل محل التعليم . ويتسائل " مارك فيرو " فى هذا الصدد " إذا كان يتعين أن يكون الحق فى الحصول على المعلومات مصحوباً بحق المواطن فى التسلؤل حول الكيفية التى يتم بها " . (٢)

لا شك أن شبكات الاتصال التى تطورت منذ عهد التلغراف إلى الأقمار الصناعية ، ومن وكالات الأنباء إلى بنوك المعلومات قد أسهمت فى اتساع حدود عالم المعلومات ، وتحقق بذلك الحلم القديم فى كلية الوجود ، أو التواجد الدائم والفورى للإنسان فى أنحاء العلم.

كلية الحضور والصورة

ومنذ تلك اللحظة بدأنا نتصور امكانية ان يحاط الإنسان ويحيط علما بكل الأحداث العالمية الجارية . لقد دعانا " روجيه جارودى " منذ عام ١٩٦٦ فى كتابة " ماركسية القرن العشرين " الى قياس تلك الحداثة قائلا " لم يعد الأمر يتعلق فقط بامكانية الانتشار الفورى للمعومات فى العالم اجمع من الناحية الفنية ولكن ذلك أصبح يشكل ظاهرة لها وزنها نظرا للتزايد السريع لعدد المستقبلين للارسال الإذاعى والتليفزيونى . والمثل على ذلك اليوروفيجن والمنديوفيجن والتليستار والصور المأخوذة من

الأقمار الصناعي [٣] .

وقد استخلص " جى ديبور" فى نفس الوقت عام ١٩٦٧ فى كتاب " مجتمع العرض" أن كل ما يتم معايشته فى الواقع يتباعد بعد عرضه ."وأن الرأسمالية أصبحت تميل منذ ذلك الحين إلى اتخاذ شكل جديد يهدف إلى صناعة انحياز حقيقى " . وأكد أن العرض يتمثل فى الرأسمال الذى يصل إلى درجة من التكدس يتحول معها إلى صورة" [٤] .

لقد لفت " جى ديبور" النظر فى يونيو من عام ١٩٩٢ إلى أنه لم يعد ثمة شىء قادر على أن يحكم ارتباط المادة الإعلامية المعروضة " بالسوق ذى الحرية الديكتاتورية " سوى الاعتراف بحقوق الإنسان المشاهد . لقد طرد الإنسان من عرضه الإعلامى الخاص.

وبهذا أصبح الإعلام الحديث يميل إلى أن يكون مجرد ثقافة وقتية عابرة تقع فى وقت اتصالى محدود . وتأهلت الترسانة القديمة الخاصة بصناعة وترويج الإشعاعات والأخبار غير الصحيحة استعداداً للحروب الحديثة بأكبر قدر فى أقل وقت . وقد شهد نظام الاتصالات الدولية الذى يطلق علية ارمان ماتيلار اسم "الاتصال العالمى " مرحلة متشابهة موحدة ثم مرحلة اتضحت فيها خصوصية وتفرد المادة المعروضة ، كل هذا تم فى آن واحد . وفى الوقت الذى مازال الإعلام التليفزيونى يعد سلاحاً إضافياً فى خدمة الدولة السياسى والمحارب أيضا

نتسائل إذا كان التليفزيون يسهم فى اقامة ثقافة عالمية موحدة أم أنه تقدم نحو شرذمة ثقافة العالم . ومنذ ذلك الحين أصبح مفهوم الاتصال يتأرجح بين المادة المذاعة عالمياً والأحداث الجارية ، بين الحدود الدولية والمجتمع المحلى المنعزل ، بين الاتفاق العام والمواجهات الفكرية [٥].

كريستوفر كولمبس أمير الشقاق

فى هذا الصدد يعد الاحتفال الدولى الذى أقيم عام ١٩٩٢ فى ذكرى العيد المئوى الخامس " لاكتشاف امريكا " حدثا له دلالته . إن مثل هذا الاحتفال كان ليندرج منذ عدة سنوات فى إطار الامتثال الجماعى للعصر . غير أن ذلك الاحتفال الموسع الذى شهده العالم بفضل الاتصالات الحديثة ، بدلاً من أن يؤدى إلى الإجماع على فضل كولومبس، احث نتيجة عكسية تماما . فالعديد من قوى التقدم فى أمريكا الاتينية تلقب " كريستوفر كولومبس"حالياً بالسفاح المتوحش" للنظام الامريكى الجديد " الذى يحاول البيت الأبيض فرضه على العالم منذ حرب الخليج . لقد أحدث هذا التقدم " الطبقى " لكريستوفر كولمبس اثراً عميقاً لدى الرأى العام العالمى بما فى ذلك دول العلم الثالث ، وهدم الصورة المثالية التى يضعها الغرب لشخص " كولبس " وكأنه حمل معه حسنات الحضارة الأوربية إلى السكان الأصليين . لقد تعدى " الأتصال الدولى " اليوم الإحساس بالحدود وبدأ يكذب السلطة التابع لها . وجاء حصول " ريجوبيرته مانشو " المواطنة

الهندية الجواتيمالية على جائزة نوبل للسلام فى عام ١٩٩٢ دليلاً إضافياً على هذا.

لقد أحس " فيلكس جاتارى " بلا شك قبيل وفاته فى شهر اغسطس من عام ١٩٩٢ بهذا الإتجاه إلى قلب النتائج التى أحدثتها وسائل الاتصال على نشاط البشر . ففى هذا المقال الذى قدمته صحيفة " لوموند ديبلوساتيك " على أنه " شهادة فلسفية " أوضح المفكر كيف أن " الأسلوب الحالى لإدارة وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون يتعارض مع الهدف (وهو ضرورة ان تخلق الشعوب مستقبلها) فالمشاهد يظل سلبيا أمام شاشته أسير علاقة شبه مغناطيسية ، منقطعا عن الآخرين ، وقد نزعت عنه مسؤلياته . ويستخلص المفكر فى ذات الوقت أنه إذا كان من الصعب أن ينتظر من هذا السوق أن ينظم بمعجزة التبادلات الإنسانية فى العالم أجمع فإنه لابد أن يترتب على تلك " البلبلة الرأسمالية " قيم متنوعة، غير متجانسة ، ومتعارضة (٦).

أى سلطة رابعة ؟

علينا أن نستخلص مما تقدم أن وسائل الاتصال الجماهيرية الكبرى ليست لها علاقة بالأسلوب الحديث فى ممارسة السلطة. ولدينا بعض الأسباب التى تدعونا لمطالبة القائمين عليها بتعددية حقيقية وإعلام نزيه . ولكن الأنباء التى تبثها وسائل الإعلام لن تستطيع وحدها أن تكون سلطة خاصة إضافه إلى سلطات الدولة الثلاث الرئيسية التى تتمثل فى السلطة التشريعية الخاصة

بالبرلمان والتنفيذية متمثلة فى الحكومة والقضائية التى حرص مونتسكيو ، رجل الدستور فى القرن الثامن عشر ، ولأسباب تتعلق بالحرية ، على الدعوة إلى فصلها وإعتبارها سلطة مستقلة وذلك فى الفصل الحادى عشر من كتابه " روح القوانين lésprit des lois" . أما رجال الدستور فى العصر الحديث فمازالوا يرون أن إعادة توزيع سلطات الدولة هو" تقسيم حميد للسلطة" يجدر أن يضاف إليه بعض المهام الثانوية التى سوف يكون على الدولة الاضطلاع بها فى بعض لحظات تاريخها . وتنهض الدولة العلمانية حالياً بعد أن تخلت من حيث المبدأ عن التدخل فى المجال الدينى ، بأعباء اقتصادية وتعليمية كانت قديماً قائمة على أصحاب المبادرات الخاصة . كانت تلك المساهمات الثانوية ، والتى أصبحت الدولة الحديثة تقوم بها ، تعد تاريخياً مساهمات نسبية ولا تؤثر على الجوهر الحقيقى لسلطة الدولة . وعصرنا هذا آخذ فى أثبات أن الإعلام يسير فى نفس الاتجاه. ونحن لن نستطيع أن نلقب الإعلام بالسلطة الرابعة دون أن نتفق نسبياً على أن سيطرة الإعلاميين والمتلقين على وسائل الإعلام لن تتم إلا إذا بلغ ضعف الدولة مداه.

إن الوهم القائل لا غنى للصفوة السياسية عن وسائل الإعلام وخاصة التليفزيون للحفاظ على السلطة لا يكفل وحده لوسائل الأعلام اعتبارها سلطة رابعة . ولكن الاتصال ، ليس فقط من واقع أدواته التقنيه من تليفزيون وتليفون وتلكس وآلة تصوير

مستندات وكمبيوتر ومجموعة الخدمات الإعلامية والأقمار الصناعية إلى آخره ، وأنما من واقع كونه أيديولوجية يستطيع الإعلام من خلالها نشر الديمقراطية والعدالة والحرية هو الامر الضروري اللازم لتأكيد مصداقية فكرة السلطة الرابعة ذاتها. إن القيام بنوع من الاتصال لا يعني بالضرورة أن نوصل شيئا أو أن نتواصل مع أحد.

كلٌّ في بيته كلٌّ لنفسه :

ونلاحظ أن الاتصال طبقاً للمنطق الرأسمالي الذي أصبح في ظله المال غاية في حد ذاته - في حين أنه أساسا وسيلة للتبادل - قد تأثر بمعيار البنية البيروقراطية للدول المعاصرة حيث أصبحت الوسيلة غاية في حد ذاتها ، مما أضفى عليه نوعاً من القدسية فأعطى إيعازاً بالتواصل في كل لحظة وكأن حلم المواطن القديم بالشفافية الكاملة في العلاقات الاجتماعية والسياسية سوف يتحقق . لقد كتب "ريجيه دوبريه" في محاضراته في علم الإعلام العام يقول أن ثمة " لحظية " تنشأ شيئا فشيئا بين المرسل والمتلقي وحري بنا " ألا نجعلها أداة شيطانية " ولسوف تستمد المجتمعات " التي تسيطر على الإعلام من تلك اللحظية " نظام سلطة خاص" . إن التأكد من صحة أحد المصادر ، أو إعادة عرض حدث بتسلسله التاريخي أو إقرار حدث أو تاريخ أو نص كل تلك العمليات التي كان من شأنها قديما كسب الوقت تعد حالياً مضيعة للوقت . كما أن استثمار

المعلومات من خلال فكرة الاتصال أصبح له أساس مادى.

وكى نستعلم عما يحدث بالخارج يجب مشاهدة التليفزيون وبالتالى البقاء فى المنزل . " إذن نستطيع أن نستشف من عبارة " كلٌ فى منزله " إن " كلا سيكون لذاته" . إن بداية حرمان المواطن من الدفاع عن وجهة نظره تبدأ بربطه أمام الشاشة . إنها الفردية فى مواجهة مألوفة مع المشاهد الفردى.

وبذلك يتبنى المسيطر عليهم الثقافة السائدة التى هى ثقافة منافسيهم . نفس الإعلام ونفس الرسالة شكراً لماك لوهان (٧).

أهو هروب للمعنى؟ لقد حققت فكرة الاتصال هدفها المتمثل فى محاولة جعل الشعب ينسى درجة عدم التواصل التى بلغتها المجتمعات الحديثة . وفى الوقت الذى يبدو فيه الجميع فى حالة اتصال متبادل لم يعد يوصل أى شىء أساسى يتعلق بالتحرر الإنسانى . وأصبح هذا محض وهم . وحدود الاتصال لم تظهر قط بهذا الوضوح من قبل . ولقد أسهم فى تلك المناقشات التى دارت حول معاهدة ماستريخت ، وحول أوروبا وفرنسا . فقد تحول خلالها التردد المتزايد إلى عجز فى المعلومات . وقد استنكر مؤخراً " فيليب بروتون " الباحث فى مجال الاتصالات فكرة " يوطوبيا الاتصال " من حيث أنها تفتح أبواب العنف والنفى وكراهية الأجانب . لقد ضاعت فكرة " القرية الشاملة" التى جاء بها " ماك لوهان " شكلاً ومضموناً فى ظل تضخم المفهوم الذى يخلط حالياً الإعلام وشبكات الاتصال بمجالات

اتصال الجغرافيين والمدنيين وسياسة الاتصال فى المنشآت.
وأصبح الاتصال الذى كان مفتاح السبعينيات يضم خليطاً من
المشروعات السياسية المتصارعة ، محافظين وتقدميين ، قيم
يساريه وقيم لاأخلاقية بين ، الفعل والقول . إن " اعتبار الذات آلة
اتصالية " يبرهن إلى أى مدى أصبح لوضوع الاتصال المؤدى
للتحرر فى صورته شديدة المثالية تأثيراً بالغا فى المجتمع المتقدم
(٨) . وفى الحقيقة أن تدخل الإنسان فى التنمية وثقته فى قدرته
الذاتية على خلق التاريخ هى التى تأثرت وتوقفت وأعيقت.

حصان طروادة من أجل النظام الامريكى الجديد

تلك الأيديولوجية التى جعلت من الأثر الحضارى للإعلام أهم
ما فى الاتصال ، والتى لا ترى فى الأمر إلا جانبه الوحد كانت
خلال الفترة الأخيرة أشبه بحصان طروادة بالنسبة النظام
الدولى الجديد كما يتصورونه فى واشنطن . وانتشرت فى كل
مكان تلك الفكرة المحبطة أنه بعد سقوط الاشتراكية فى الاتحاد
السوفيتى أحكمت الولايات المتحدة هيمنتها على كوكبنا بدون قوة
مضادة أو منافس فى حجمها . فقد أضيفت صورة " الإنسان
الأكثر تعاسة" سواء كان أمريكيا بدون مأوى أو طفل أفريقى
كالهيكل العظمى يعانى من المجاعة ، للخبرة الشخصية للمشاهد
موضحة أن فهم الخارج يتطلب أن ننغلق على ذاتنا ، وقد ساعد
على ذلك تقهقر الحضارة . على أن معظم الأحداث المعاصرة
تثبت أن عملية تحرير الإنسانية لم تبلغ بعد مداها ولكنها ما

زالت مستمرة عبر العالم فى بصورة غير مسبوقة.

ويذكر فى هذا الصدد أن ما يهدد الثقافات القومية ليست تلك البرامج الإعلامية التى اصطبغت بالصبغة الأمريكية بل ما يطلق عليه عالم الاجتماع جورج بالانديه فى كتاب "Pouvoir Sur Scene" التخدير السلبى للحياة السياسية " والذى يتمثل حسب ما يقوله الكاتب فى " الشر ..... الديمقراطى " وهكذا فإنه كلما انهارت الامبراطورية السياسية – كلما أرتقت إمبراطوريه الاتصالات . وليس لهذا " التوسع الظافر " من وطن . وإنما تختفى وراء حقيقة أن الاتصال هو أساس كل المجتمعات وكل الثقافات فى كل العصور [9] كل ما هناك أنه اكتسب اليوم القوة النابعة من تدفقه الفورى فى مرحلة تعزيز الرأسمالية . ومن هنا نتساءل أيمكن لمراكز القرارات أن تظل طويلاً بمنأى عن أى اعتراضات وهل تحولت الشعوب إلى " مشاهدين ملتزمين " [10] لعروض ليست لهم أى سلطة عليها ؟ وقد تحدث الكاتب فى هذا الصدد عن " الفعل الأتصالى " فقال إن مفهوم الفعل من منطلق إعلامى هو استخدام الكلمة والصورة و القيام بإخراج الواقع من خلال إعادة تكوين الحقيقة [11]

على غرار الطائرة " الشبح "

إن صدور كتاب L'Homme speculaire للفيلسوف " ريشار رورتى" عام ١٩٩٠ قد اتاح للفرنسيين فرصة التعرف على وجوه جديدة لفلسفة إنجليزية أمريكية وليدة . وقد لاحظ الكاتب ، الذى

استند فى حديثه على التقلبات العالمية وتحديث شبكات الاتصال، أن المفكرين عاشوا حتى الآن على " قيمة كبيرة لمجتمع ليس لهم أى مساهمة فعلية ليمنحوها له وهم يسعون فقط لتفسير السبب فى عدم تحقيق أى من أحلامهم الأشد تواضعاً . ولقد أكد " يورجان هابرماس " عام ١٩٩٠ فى كلية الفلسفة الدولية بباريس، أن التغيرات الثورية التى تتوالى حاليا أمام أعيننا تشتمل على دروس لا لبس فيها . فالمجتمعات المركبة لا يمكن أن تؤثر إن لم تحافظ جيداً على منطق التنظيم الذاتى لاقتصاد السوق . واختتم حديثه قائلاً إنه ليس ثمة خيار آخر صالح من أجل الاستمرار" (١٢) ويستند " ريشار رورتى " فى فرضه التكيف مع النظام العالمى الجديد إلى التجربة التى خاضها الشعب العراقى مع الطائرة " الشبح " أثناء حرب الخليج . وهى كما نعلم طائرة أسرع من الصوت تحلق على ارتفاعات منخفضة بحيث كان يصعب على الرادار فى ذلك الحين اكتشافها . وبهذا كانت تصيب هدفها قبل أن يتمكن ضحاياها من اكتشاف قدومها . فى ظل مثل هذه الظروف لا يمكن التأثير على مركز القرار . ولا يسع أحد سوى اتقاء النتائج المأساوية من خلال التكييف مع المعطيات الاتصالية الجديدة : فلكى نحمى أنفسنا من الخارج فلم يعد المفهوم التقليدى للمعرفة مجد . وعلينا أن نبحث بشكل دائم عن ملاذ وأن نتخلى عن فكرة التأثير بشكل مباشر على الخارج . وهنا يكمن الرمز الحقيقى " للفعل الاتصالى " فنحن نقوم بالفعل

بهدف التغيير وبهذا أصبح الأمر أشبه بعملية استعمار داخلي.

أيعد الاتصال فعلاً ؟

من هذا المنطلق اقترح الفيلسوف الأنجلو سكسونى مع آخرين ضرورة إحداث نوع من النهضة للفلسفة الاشتراكية الديمقراطية تقوم على براجماتية حديثة محافظة يحتاجها النظام فى الوقت الحاضر كي يستمر . ولا يخفى " ريشار رورتى "تأثره بالمفكر الألمانى «هابرماس» الذى رأس حتى عام ١٩٨١ معهد "Planck Max" المعروف بمواقفه المؤيدة للاشتراكية الديمقراطية الألمانية . وقد أعلن صراحة تأييده " لنظرية الفعل الاتصالى " الخاصة بهابرماس التى ترجمت ونشرت فى فرنسا عام ١٩٨٧ والتى ربما لم يستوعب كل جوانبها ذوى الحس النقدى بفرنسا فى ذلك الحين . ويفهم " الفعل الاتصالى " عند هابرماس من خلال اللغة . فالاتصال فعل . ومن هذا المنطلق فإن كل فعل يمكن أن يفسر حالياً من خلال نشاط اتصالى معمم : " لقد جرد وعى العامة من قدرته على الاستخلاص وأصبح وعيا مجزأ حل بدوره محل الوعى الزائف وبهذا تمت شروط استعمار العالم الذى نعيشة ... كما كان أساتذة الاستعمار قديما يفرضون أنفسهم بالقوة على المجتمعات القبلية . وعلى هذا يمكن لتحليل الحداثة الثقافية أن يحل محل نظرية الوعى الطبقى التى يعتبرها هابر ماس قديمة يجب تجاوزها . فبدلاً من أن يسهم فى نقد

الفكر ، سيقوم هذا التحليل بمحاولة لتفسير الافتقار الثقافى وتجزؤ الوعى عند العامة [١٣] .

أى رسالة علينا بلاغها ؟

هل نترك مفهوم " الفعل الاتصالى " يحل محل أنماط الفعل الثلاثة التى أحصاها هابر ماس بداية والتى تتمثل فى " الفعل المتعلق بالغاية " الذى يستخدم الوسيلة دون أن تغيب عن ناظريه الغاية التى يسعى إليها . و " الفعل الذى تحكمه ضوابط " والذى من خلاله يوجه أعضاء مجموعة اجتماعية نشاطهم تبعا لقيم موحدة ثم " الفعل الدرامى " الذى يقوم بإخراج عالم غير موضوعى فى مواجهة عالم خارجى يبدو موضوعيا [١٤] إننا هنا أمام رهان له وزنه . فإذا كان مفهوم " الفعل الاتصالى " يعتمد فى شكله على تفاعل شخصين (المرسل والمستقبل) يبحثان عن توافق حول أحد المواقف بهدف التنسيق والتوفيق بين خطط عملهم فهذا يوضح أن الأمر قد أصبح يتعلق فى جوهره بمستقبل الصراعات الفكرية . إما إضفاء صفة الكرامة على الفعل الاتصالى فيعرضنا لعدم القدرة على التميز بين الرسالة التى تحرر والأخرى التى تستعبد . ولن نخرج بهذا عن أيديولوجية الشك ولا عن اللاأخلاقية التى هى الوليد الطبيعى للشك.

إن الحزب الشيوعى الفرنسى الذى كان يعتبر " إن التليفزيون والإذاعة عليهما تلبية احتياجات وتطلعات الجمهور " قدم عام

١٩٩٠ فكرة إبعاد وسائل الرعلام عن قانون المال [١٥] مستنكراً أن تقوم السلطة والقوى الرأسمالية باستخدام التلفزيون وهو الوسيلة الأساسية للمعلومات والتسلية واكتساب الثقافة ، كوسيلة للسيطرة السياسية والتلاعب بالضمائر . وقد اقترح الحزب الاشتراكى الفرنسى الوقوف ضد " الضغوط التى تقع من جراء المتاجرة بالمشاهد دون أى اعتبار وبالوقوف كذلك ضد تدخل الدولة "

إن مسألة معرفة إذا كانت فكرة " السلطة الرابعة " وفكرة " العالم الاتصالى " تسهل أم تعرقل تحرير الموجات الإذاعية والإرسال والتليفزيونى يطرحها تطور الواقع ذاته . ولا يبدو لنا أى مخرج حقيقى لأزمة الثقة الآخذة فى النمو بين وسائل الإعلام من جانب وجمهورها من جانب آخر . فوراء التليفزيون الفرنسى عدد متزايد من المستخدمين لهذا الجهاز يعلمون جيداً أن الأمر يتعلق بمستقبل الشعوب وبنضالها من أجل التحرر. إن الوقت الآن صالح لتبادل الآراء ولمناقشة أعمال أساتذة علم الإعلام والاجتماع ومختلف الباحثين فى هذا المجال.

الهوامش

١- بيار فانسان - بونتيه ، صحيفة لومند ، ١٣ فبراير ١٩٧٤

٢- L'information en uniforme . propagande, désinformation , censure, et manipulation, par Marc Ferro . Editions Ramsay, collection Essais/ Mai 1991 P. 8 .

٣- Marxisme du vingtiéme siecle, par Roger Garaudy . Editions La palatine, septembre 1966 . P. 25 .

٤- La société du spectacle, par Guy Debord . Troisieme édition française . Gallimard 1992 . Pp. 3 à 16 .

٥- La communication . Histoire des idees et des stratégies, par Armand Mattelart . Editions La Découverte . 1992 Pp. 297 à 301 .

٦- "Faillite des médias, crise de civilisation de la modernité . Pour une refondation des pratiques sociales" par félix Guattari .

وهو نص نشر بعد وفاته في صحيفة لوموند ديبلوماتيك في أكتوبر من عام ١٩٩٢ .

٧- Cours de médiologie générale , par Régis Debray

. Editions Gallimard, Bi bliothèque des idées .
Mars 1991 . Pp. 298 et 385 .

٨- L'Utopie de la communication, par Philippe Breton . Editions la Découerte, Collection Essais . Septembre . 1992 .

٩- Le Pouvoir sur scène, Par Georges Balandier . Editions Balland, collection Fondements . Septembre 1992. P. 139 .

١٠- تعبير "المشاهد الملتزم" Spectateur engagé هو تعبير محبب لعالم الاجتماع Raymond Aron حتى أنه أتخذه عنواناً لأحد مؤلفاته . في هذا الصدد يمكن الرجوع إلى :

Qu'est-ce qu'un analyste-acteur ? Intervention de Jean-Pierre Cotten, Parue dans les logiques de l'agir dans la modernité, sous la direction d' André Tosel. Editions Université de Besançon, Diffusion les Belles Lettres, deuxieme trimestre 1992 .

١١- المرجع السابق ص ١٤٠ - ١٤١

١٢- L'espoir social et la fin du socialisme, par Rilchard Rorty, dans le numéro 16 des Lettres Françaises . Janvier 1992 .

١٣- Theorie de lagir communicationnel, par Juvgen Habermas. Editions Fayard, collection l'Espace du politique . Mars 1987 . Deux volumes . Tome 2, Pp. 390-391 .

١٤- المرجع السابق الجزء الأول ص ١٠٠ إلى ١٠٧ .

١٥- 27 e Congrés du P C F , décembre 1990 . Cahiers du communisme, janvier à conquérir : Le droit à la communication",Pp . 425 a 430 . .

نحو نظرية جمالية للوجود

كيف تجعل من حياتك عملاً فنياً . ميشيل فوكو و«مبادىء اخلاقية جديدة ، على طريقة العصور الوسطى».

دعوة لعدم الافصاح عن الشخصية.

فى واحد من أواخر الاحاديث التى أدلى بها ميشيل فوكو قبيل وفاته فى الخامس والعشرين من شهر يونيو ، أعرب الفليسوف عن أمله فى أن تتم قراءة كتبه لذاتها . ومن هذا المنطلق ، طالب بحق المؤلفين فى عدم الافصاح عن شخصيتهم. وكان له ما اراد ، حينما نشرت له صحيفة "لوموند" فى السادس من ابريل عام ١٩٨٠ لقاء تحت عنوان "فليسوف مقَنَّع"... ولم يكن هذا الكاتب المجهول سوى ميشيل فوكو . وقد ادهشنا ان يشيد معظم النقاد به ، وأن يصفوه فى ذلك الحين بأنه نظير سارتر ، بينما لم تكن شهرته ابدا لتعادل شهرة ابو الوجودية ، لا سيما وان طبيعة اعماله مختلفة ، وان لم تقل اهمية عن اعمال سارتر . وقد تناول الموضوعات السياسية والفلسفية بشكل جديد

. ولعل اكبر مكسب اضفاه فوكو على تلك الجالات التى ترتكز على التقاليد الفكرية الفرنسية هو انه غير بلا شك من حدودها . بل ومن مفهومها ذاته . ومن هنا تكتسب فكرة عدم الافصاح عن الهوية اهميتها . فبصفته مؤرخ للفكر ، لم يتناول فوكو كبار الفلاسفة المعروفين ، بل استند إلى نصوص مغمورة تبحث فى مسائل هامشية ، مثل الجنون والاجرام والجنس.

وبصفته ممثل سياسى ، لم يشأ فوكو ان يتحدث باسم الخطأ والصواب ، وإنما آثر أن يعطى الكلمة لاقليات فرض عليها الصمت حتى ذاك الحين . فقلب بهذا الحدود المتفق عليها ، وافسح مجال الفلسفة والسياسة معدلاً قواعد اللعبة فيهما ، وسمح لاصوات مجهولة بالافصاح عن آراءها ، ولم يزل.

توماس فيرانزى

– سبع سنوات مضت على اصدار كتابك "ارادة المعرفة" واعلم المشاكل والصعوبات التى جابهتها، فهل تحدثنا بشأنها، وبشأن هذا الابحار فى العوالم اليونانية والرومانية؟ وهى وان كانت غير مجهولة تماماً بالنسبة لك فهى على الأقل غير مألوفة .

المشروع ذاته هو اصل المشكلة ، وان كنت حاولت تجنبها. شرعت فى تجميع عملى فى عدة اجزاء بناء على خطة وضعتها مسبقاً . وحسبت ان مشكلتى قد أنتهت، اذ لم يكن على سوى صياغة ما يدور برأسى مع تدعيمه بالتجربة العلمية . ولكننى

كدت اموت مللا عند الكتابة . فالتشابه بين هذه الكتب وما سبقها بدى واضحاً . والحقيقة ان الكتابة عند البعض لابد وان تنطوى دائماً على مخاطرة ما ، كالاخفاق على سبيل المثال . ولكن ان نكون على علم مسبق بما نريد ان نصل اليه يفقد التجربة احد ابعادها المتمثلة فى انتفاء مخاطرة عدم التمكن من اتمامها. ومن هنا ، غيرت مشروعى : فبدلا من دراسة الجنس والتوقف عند حد تناول معرفته والقدرة على ممارسته ، حاولت ان اذهب فى بحثى إلى أبعد من ذلك لأدرس كنهه ، والتجربة الجنسية كرغبة . وعكفت على دراسة نصوص لاتينية واغريقية موغلة فى القدم تتطلب منى مجهوداً كبيراً وتركتنى للنهاية فى شك من امرى.

– فى كتاباتك دائما " فكرة ما " وهدف غالبا ما يتوه عنهما القارىء فـ " تاريخ الجنون " ما هو الا تاريخ تلك المعرفة المسماة "علم النفس" وكتاب " الكلمات والاشياء" دراسة لتاريخ العلوم الأنسانية ، و" راقب وعاقب" يعرض لنظم وسلوكيات الجسد والروح ويبدو ان بؤرة اهتماماتك فى اعمالك الأخيرة تركزت على ما اسميته " العاب الحقيقة "

– لا اعتقد أن هناك اختلاف كبير بين كتبى الاخيرة والسابقة. حينما نكتب هذه النوعية من الكتابات ، نود لو ان ما نسوقه بها من افكار يختلف اختلافا جذريا عما سبق ، وان ننتهى إلى شىء يجافى كلية ما بدأنا به . ولكن سرعان ما ندرك اننا فى واقع ألامر لم نغير سوى النذر القليل . قد نغير منظور

البحث أو ندور حول الموضوع ولكنه يبقى دائما بلا تغيير . أننا نبحث دائما عن العلاقة بين الموضوع والحقيقة والتجربة ، وقد حاولت من خلال دراستى لتاريخ الجنون والجنس أن أبحث وأحلل دور وتأثير لعبة الحقيقة فى مجالات مثل الجنون والجنس والجريمة .

هو نوع جديد من القيم تحاول أرساءها ؟ ففى حوار نشر فى نوفمبر ١٩٨٣ تحدثت عن القيم المرتبطة بالأخلاق ، وعن قواعدها واسسها فى العصور الوسطى . فهل لنا اذا أن نقسم القيم الأخلاقية إلى قيم يونانية اغريقية وقيم نشأت مع المسيحية ؟

نستطيع أن نقول أنه بحلول الميسيحية بدأ يسرى تغيرا بطيئا ومطردا للقيم بالعصور الوسطى التى لم تعدو أن تكون سوى نوع من الممارسة ونمط للحرية . وبطبيعة الحال ، كان هناك معايير تحكم سلوك الفرد ورغبة فى أن يكون للفرد سلوك أخلاقى ، محاوله لتاكيد حريته واضفاء شكل محدد على حياته ليعترف من خلالها على ذاته وليعترف به الاخرون ويكون نموذج للاجيال القادمة من بعده .

ومن هنا ، كان تناول الفرد لحياته والاعتناء بها وكأنها عمل فنى - وأن خضعت لمعايير وقوانين جماعية - يقع فيما اعتقد فى بؤرة التجربة والارادة الأخلاقية فى العصور الوسطى . أما بالنسبة للمسيحية ، فأن الدين بنصوصه ، إلى جانب فكرة الارادة الالاهيه ومبدأ الطاعة ، قد أضفى على الأخلاق شكل

الاحكام والقوانين، مع وجود بعض الماراساث الدينية المتسمة بالتشدد والقسوة على النفس والمرتبطة أكثر بممارسة الحرية الشخصية . لقد ارتكزت العصور الوسطى على البحث عن قيم شخصية ، وبحلول المسيحية تحولت إلى قيم أساسها الطاعة لمجموعة أحكام آخذة ألان فى الأندثار إن لم تكن قد أندثرت بالفعل . ويجب أن يقابل أختفاء هذه القيم بحث عن قيمة جمالية للوجود.

– هل ترى أن التراكم المعرفى عن الجسد او الجنس او السلوك فى السنوات الأخيرة قد حسن من علاقتنا بالاخرين ومن وجودنا فى هذا العالم؟

لا يسعنى الا أن أعتقد أنه بصرف النظر عن الاختيارات السياسية ، ثمة سلسلة طويلة من الموضوعات قد اعيد طرحها للمناقشة من جديد ، بشأن بعض أشكال للوجود وقواعد معينة للسلوك إلى غير ذلك ، وكانت فائدتها كبيره خاصة فيما يتعلق بالعلاقة الجسدية بين الرجل والمرآة والجنس.

– اذن فقد ساعدت تلك المعارف على الحياة بشكل أفضل.

لم تتغير فقط اهتمامتى وأنما تغير خطابى الفلسفى والنظرى والنقدى ايضاً . فمعظم تحليلاتنا لم تكن بالفعل ترشد الافراد إلى ما يجب أن يفعلوه أو يعتقدوه أو يفكروا فيه . وانحصر سعينا فى المقام ألاول إلى أبراز الدور الذى استطاعت الآليات الاجتماعية أن تلعبة حتى ألان ، كذلك تأثير صنوف القمع

والضغوط المختلفة على المجتمع . وبناء عليه كنا نترك للافراد فرصة اتخاذ قراراتهم ، وتحديد اختيارهم لوجودهم.

– منذ خمس سنوات ، وبعد قراءة الندوات والمحاضرات التى القيتها فى " الكولاج دى فرانس" قلنا انه من خلال رؤية فوكو الليبرالية لابد وانه سيؤلف كتاب فى السياسة . فما الليبرالية فيما يبدو سوى منعطف وطريق يفضى بالفرد بعيدا عن آليات السلطة . نحن نعلم وجهة نظرك فى مسألة الظاهراتية وعلم النفس . وتردد الحديث فى تلك الفترة عن التطبيقات واعادة النظر فى الليبرالية فى ضوء ذلك ، ولا يخفى على احد اننا رددنا أكثر من مرة عن خلو اعمالك من الموضوع ، فهى دائما ما تتبع وتخضع لشىء أخر، لانها تطبيق لتقنيات أو معايير سلوكية، ولكنها ابدا لم تكن مواضيع سيادية.

– فالنفرق فى بادىء الأمر بين الأشياء . فأنا أعتقد انه لا يوجد مواضيع سيادية أو اساسية او شكل عالمى للمواضيع يمكن أن نجده فى كل مكان . فانا أشك بل أننى ضد فكرة ومفهوم "الموضوع" . اذ اننى أعتقد أن الموضوع يتشكل من خلال ممارسات اجبارية او تحررية او حرة مثلما كان يحدث فى العصور الوسطى ، اعتمادا على مجموعة من القواعد والأساليب والأتفاقيات الموجوده فى الوسط الثقافى.

– هذا يدعونا إلى تناول الأحداث السياسية الحالية لاسيما ونحن نمر بفترة عصيبة . فعلى الصعيد الداخلى ، ثمة شبح

أزمة حيث ، يبدو أن الفرق بين اليسار واليمين لا يعدو أن يكون اختلاف فى الاسلوب . فكيف يكون لنا موقف محدد ازاء هذه الحقائق وتلك المسلمات خاصة أن لم يكن هناك بديل.

– اعتقد أن سؤالك صحيح ، ولكن يجب أن يقسم إلى قسمين:

اولا : هل علينا أن نقبل الوضع ام نرفضه؟

ثانيا: اذا رفضنا فماذا علينا أن نفعل؟ فى رأى ان الرد على السؤال الاول يجب أن يكون واضح تماما لا يحتمل أى ابهام : اذ علينا أن نرفض كل ما تخلفه الحرب ، ومد موقف استراتيجى أوروبى ما أو محاولة اخضاع نصف اوروبا.

– اذا يجب الا نتبع نظرية هيجل ، المتمثلة فى قبول الواقع كما يقدمونه لنا . سؤال اخير: هل هناك حقيقة فى السياسة؟

– اننى اعتقد بشدة فى وجود حقيقة ولا اتخيل أن هناك أنواع لها وطرق مختلفة للادلاء بها . لا يسعنا بالطبع أن نطالب الحكومة بالادلاء بالحقيقة كلها ولا شيء غيرها . ولكن يمكننا أن نطالب ببعضها فيما يتعلق بالمشاريع أو ببعض النقاط الخاصة ببرامجها . تلك هى حرية التعبير التى تتيح للمواطن استجواب الحكومة من باب العلم بالشيء ومن باب خبرته كمواطن يريد أن يفهم ما يقوم به الطرف الآخر ، والقرارات التى يتخذها.

ولكن على المفكرين أن يتجنبوا الفخ الذى ينصبه لهم بعض الحكام ، والذى غالباً ما يقعون فيه بالفعل . اذ يقولون لهم

"ضعوا انفسكم مكاننا ، فبماذا تنصحون ؟ " هذا السؤال ليس من اختصاصنا . فاتخاذ قرار فى شىء ما يتطلب معرفة تامة بالمواضيع التى يخفوها عنا ، ويتطلب تحليل الموقف الذى لانعلمه . وعليه ، فأن هذا الأمر ما هو إلا فخ . غير أننا كمواطنين من حقنا أن نطالب ببعض الدقائق ، مثل موقف الحكومة من رفض أو قبول نشر الصواريخ الأوربية ، كذلك فى بعض المواضيع المتعلقة بأحد الصناعات أو بالتعليم الحر .

– بعد هذا القدر من التأمل والبحث الطويل عن حقيقة ما، أى نوع من القراء تود أن تبوح له بتلك الحقيقة . فربما مازال هناك كتاب جيدون ولكن القارىء الجيد فى نقصان مستمر.

– معك حق ، فلا أحد يكاد يقرأ لنا ، فكتابنا الأول يُقرأ لأن الناس لا تعرفنا ولا تعرف ما كتب . وهم يقراؤننا للمرة الأولى بنوع من الفوضى ، وعدم وضوح الرؤية ، وهذا شىء افضله تماما . فلا يحق لنا أن نسن قواعد لقراءة الكتاب . فالقاعدة الوحيدة هى كل أمكانيات القراءة المختلفة . فأنا لا أرى غضاضة فى أن يقرأ الكتاب بطرق مختلفة ، طالما أنه يقرأ . ولكن الخطورة هى انه كلما كتبنا قل عدد القراء وتناقلوا المعلومات بصورة خاطئة بحيث تصل بصورة مشوهة.

هذا يسبب مشكلة، فهل علينا وضع قانون وقواعد للقراءة، الأمر الذى يثير حفيظتى كما يثيرها بالمثل أن نترك ألامر على ما هو عليه ، فهذا يصل بالكتاب إلى صورة كاريكاتيرية.

والحل يتمثل فى وضع قانون وحيد للاعلام والكتاب لمنع استخدام أسم المؤلف مرتين ، والاحتفاظ بحق المؤلف فى عدم الافصاح عن اسمه حتى يُقرأ الكتاب لذاته . صحيح ان معرفة الكاتب تكون احيانا مفتاح لفهم المؤلف ، ولكن بغض النظر عن بعض كبار الكتاب فأن معرفة الاسم لا تفيد فى شىء . فبالنسبة لى ، وأنا لا اعتبر نفسى كاتبا كبيرا وأنما صانع للكتب ، أحب أن تُقرأ كتبى لذاتها بكل ما فيها من نقائض أو من فضائل محتملة. "

بقلم : آليسندرو فونتانا

الفصل الرابع

نزع الإشتراكية الأخير

١ - توماس فيرانزى

النزع الأخير

«إن الاشتراكية لفى نزعها الأخير» هذاما كشف عنه مؤخراً ميشيل شارزا ، الذى كلفه الحزب الاشتراكى الفرنسى بإعداد مشروع جديد يهدف إلى تحديث اليسار . ولا يسعنا سوى التسليم بما قاله.

فالاشتراكية بصورتها الشيوعية قد أثبتت فشلها، كما تؤكد لنا يوماً بعد يوم التطورات التى طرأت على دول أوروبا الشرقية. وقد خفت حدة الاشتراكية الديمقراطية حتى ليصعب الآن تمييزها عن الليبرالية. ولعل المثل الفرنسى أبرز دليل على ذلك، خاصة منذ أن تغير قادة الحزب فى الثمانينات.

فهل حان وقت التخلى عما كان ولمدة قرن من الزمان «الأسطورة القائدة لليسار»؟ أم لا يزال ثمة أمل فى بعثه إلى الحياة من جديد ؟ فخلال ندوة عقدت فى شهر يونيو الماضى بمبادرة من مجلة «أكتويل ماركس» لم يتحرج بعض المفكرين الماركسيين من طرح سؤال، طالما كان مجرد الخوض فيه، وحتى

وقت قريب، نوعا من أنتهاك الحرمات ؛ والسؤال هو ، هل هناك مستقبل للفكر الإشتراكي؟

إذا تمنينا مع الحزب الاشتراكي أن يكون الرد بالإيجاب فمن الضروري أن نسعى نحو تطوير الاشتراكية ، على أن يكون ذلك بعيداً عن ماركس ، لإيجاد مرجعيه فكرية جديدة تعيد للاشتراكية شرعيتها ، فالاشتراكية والماركسية ، ذلك المذهب الذى ارتبطت به تاريخياً ، لفى أزمة . وحتى من لا يرفضون الاشتراكية فى فرنسا يريدون إثراءها وتحديثها بإسهامات فكرية جديدة ، ويسعون إليها من خلال أصحاب النظريات الفكرية ويبرز من أساتذة الفكر اليسارى الجديد ثلاثة أسماء ، أولها «إدجار موران» وهو فرنسي الجنسية . وما يستوقف الاشتراكيين من مؤلفاته الغزيزة والمتنوعة ، تأملاته عن مفهوم «التعقيد» الذى يتيح الفرصة للارتقاء بمستوى ذكاء التعددية.

ثانى تلك الأسماء هو «جون راولز» الأمريكى الجنسية ، ومنذ بداية ظهور نظريته عن العدالة بالولايات المتحدة منذ ٢١ عاماً وهى موضع اهتمام وعناية بالغين ، خاصة بعد أن توجمت إلى الفرنسية منذ أربع سنوات.

أما الثالث فهو هابرماس ، الألمانى الجنسية ، وقد كتب ميشيل سارزا موضحاً نظريته عن «المدى الجماهيرى» وخاصة فيما يتعلق بـ «السلوك الاتصالى» والتى ترجمت عام ١٩٨٧، وقال إنها تعد أساساً لدراسات عديدة تتناول تنظيم المجتمع

السياسى وسبل إقامة روابط اجتماعية قائمة على العقلانية والديمقراطية.

ومن يسعون لإحياء الاشتراكية بعد ماركس ، لا تخلو مناقشاتهم فى ندوة أو حلقة بحث ، أو مقال بمجلة أو كتاب متداول من أحد تلك الأفكار التى يطرحهاهؤلاء الفلاسفة الثلاثة.

نظرية موران عن التعقيد

ليس إدجار موران وحده مؤسس نظرية «التعقيد» ولكنه أحد الذين يسعون جاهدين من أجل توسيع مدى تطبيق تلك النظرية ليتعدى «العلوم الطبيعية» إلى «العلوم الاجتماعيه» فمنذ عشرين عام، قلبت نظرية «التعقيد» البحث العلمى رأساً على عقب، فأسهمت، كما يقول «إيليا بريجوجين» فى إرساء «تفكير علمى جديد» يعيد النظر فى المفهوم القديم للحتمية . ولكى يصلح هذا التفكير لنهاية القرن العشرين ، وبداية القرن الواحد وعشرين لابد أن تصاحبه عملية تحليل للمجتمع تأخذ فى الاعتبار التطورات المعرفية المعاصرة الأخيرة ، مثلما فعلت الماركسية إبان ظهورها.

وقد كتب جان لوك ميليشون – مؤسس المدرسة الاشتراكية الجديدة هو وزميله جوليان دراى – يقول: «إن أزمة أفكارنا أعمق بكثير مما يبدو . ولعل أخطر ما فى الموضوع أن تلك الأزمة تسرى على المراجع العلمية التى يستند إليها اليسار منذ نشأته وحتى يومنا هذا لإيجاد مبرر لمشروعاته . ويمضى جان لوك

ميليشون فى حديثه مبيناً الأسباب التى جعلت تلك المراجع بالية، فيقول: «لقد استلهم اليسار مادته الأولية من أحد صور الحتمية واستخلص تعريفا غير مكتمل لمراحل التاريخ من خلال ما وصلت [illegible] الطبيعية فى بداية القرن الحالى . وفى كتابه «نحو اكتشاف بداية الخلق» يلجأ ميليشون بصفة خاصة لنظرية الخلق والتى تعد أحد أشكال نظرية التعقيد - فى محاولة لتجديد المادة الأساسية للفكر الاشتراكى ، منهياً بذلك العهد مع مبدأ الحتمية القديم المستوحى من فكر داروين ، وكذلك مع علوم الطبيعة التقليدية التى كان من نتاجها على سبيل المثال فكرة «أن الرأسمالية تولد الاشتراكية بنفس حتمية التحولات الطبيعية».

العدالة كما يراها راولز :

لا تطرح نظرية التعقيد مجرد فكرة أن الأشياء أكثر تعقيداً مما نظن ، فالفائدة من هذه المقولة متواضعة بل تتمثل أهميتها فى أنها تمنح أدوات أو على أقل تقدير ، كما يضيف إدجار موران ، هى ترسى منهجاً للبحث . ولن نعرض هنا بالتفصيل لنظرية موران ، ولكننا سوف نكتفى بعرض فكر واضعى نظرية التعقيد فهم يرون: «إن ما نستطيع القيام به شىء معقد ، بل أعقد إلى أبعد الحدود من الشىء ذاته أو بعبارة أخرى ، إذا كان البشر هم نواة المجتمع ، فالمجتمع يفوق إدراكهم لكونه معقداً كل التعقيد مقارنة بهم . وعلى ذلك ، فعلينا أن نتقبل ما يتضمنه التاريخ من احتمالات غير مؤكدة ، الأمر الذى يسميه ميليشون

نقلاً عن موران «الحوار الثرى بين النظام والفوضى».

ويعد جون راولز أحالياً فى الولايات المتحدة مفكر الاشتراكية الديمقراطية وداعيها . غير أن اليسار متمثلاً فى الماركسيين يلوم عليه تكيفه السريع مع التفاوت الاجتماعى وعدم المساواة ، أما اليمين متمثلاً فى الليبراليين فينتقدون الدور المبالغ فيه الذى يمنحه للدولة . ويطرح الفيلسوف الأمريكى بالفعل أفكاراً مفيدة لمن يريدون إقامة «اشتراكية السوق» وهو على حد قول ميشيل شارزا ، يتيح الفرصة للتعريف بمشروع لا يقرن الحرية بالليبرالية ولا يخلط بين الحق والنفعية.

ويقترح جون راولز أن يرتكز النظام الاجتماعى على مبدأين: مبدأ الحرية ، الذى يؤكد على أهمية تساوى حق الأفراد فى الحريات الأساسية؛ ومبدأ الاختلاف أو التباين الذى يعترف بعدم التكافؤ الاجتماعى ، على أن يرتبط ذلك بإتاحة فرص عمل للجميع فى ظل تكافؤ عادل للفرص ، بهدف تحسين أوضاع الأفراد الأكثر معاناة ومن المؤكد أن مبدأ الاختلاف هو وراء ما يثيره كتاب راولز من جدل عنيف ، بيد أنه يفتح آفاقاً شديدة الثراء . فهو يتجنب أخطاء مذهب المساواة مع رفضه الشديد لأن يتم التضحية بأحد ، أيا كان من أجل رخاء ورفاهية المجتمع بأسره ، وهو الأمر الذى قد تلجأ إليه الليبرالية الاقتصادية . ولقياس اثر تلك النظرية لابد من مراجعة كل الدلائل الخاصة بها. وبما أننا بصدد التنويه عن أهمية نظريات راولز ، فلنتذكر أنها

ربما تكون أكثر النظريات تعرضاً للنقد والتحليل ، بل إنه منذ ظهور نظريات جون ستيورات ميل فى القرن الماضى لم ينشأ جدل واسع على هذا النحو فى البلدان الأنجلو ساكسونية . ولا يمكن لمن لا يودون الاستسلام لانهيار الإيدلوجيات تجاهل تلك الأفكار ومثلما حدث لنظريات ماركس فى الماضى القريب ، يبدو أنه من الصعب على اليمين واليسار على حد سواء ، تحديد ملامح فكر راولز فى الوقت الحالى.

فبالنسبة لليمين يرى روبرت نوزيك ، وهو أحد واضعى النظريات الأساسية للدولة الصغرى؛ أنه يتعين من الآن فصاعداً على الفلسفات السياسية أن تعمل فى إطار نظرية راولز ، أو على الأقل أن تشرح سبب عدم أخذها بها . أما بالنسبة لليسار فلقد قام المسئولون بمجلة «أكتويل ماركس» الذين سبق وأن أشرنا إليهم فى هذا المقال بمراجعة فكر ماركس فى ضوء نظرية العدالة . ويسعى «جاك بيديه» جاهداً لإدراج آراء راولز فى التاريخ مع التنبيه على أن هذا الفكر ما هو إلا «تعريف للمجتمع العادل ولا يتضمن توضيحاً لكيفية تحقيق هذا المجتمع».

الاتصال كما يراه هابرماس

أما المنبع الثالث لإلهام اليسار فهى أعمال هابرماس. وباختصار تسعى نظريات هابرماس - من خلال مفهومى المدى الجماهيرى والاتصالات - إلى إرساء مبادىء أساسية مبنية على

اتفاق بين مواطنين تسود بينهم الحرية والعدالة لإضفاء صفة الشرعية على المعايير الاجتماعية.

تعد تلك التأملات عن مفهوم الديمقراطية من بين اهتمامات الاشتراكيين ، وإليكم مثالان على هذا الأمر : فمع إدراك إحدى مجموعات العمل التى كونها الحزب الاشتراكى بقيادة فيليب كوركيف لحدود فكر هابرماس إلا أنها ترى إمكانية الأخذ به كمنهج متوسط الأمد لإعادة تأسيس اليسار مروراً بالارتقاء بالمدى الجماهيرى المستقل . ثم كهدف طويل الأمد لمشروع يطمح إلى إحداث تغيير اجتماعى شامل ، يتضمن البحث عن همزة وصل بين دولة القانون وتلك المساحة من «الفهم المتبادل» بين الدولة والأفراد.

وخلال الندوة التى أقامتها مجلة «أكتويل ماركس» أوضح إيڤ سنتومير أن نموذج الاتصال الذى وضعه هابرماس ، يعرض لفكر يتعارض والركيزتين الأساسيتين للمجتمع الحالى ، أولهما : السوق الرأسمالى والدولة البيروقراطية ومع إبدائه لتحفظات شديدة إزاء النموذج الهبرماسى إلا أنه يرى أن من شأنه أن يساعدنا «فى محاولة تخيل ما سوف يكون عليه مجتمع ما بعد الرأسمالية مع عدم التعلق بوهم المصالحة والتضامة».

ويؤكد «ايف سنتومير» فى تعقيب على حديث ميشيل شارزا إنه إذا أرادت الاشتراكية أن تجد مخرجاً جديداً فعليها إحداث تغير شامل فى فكرها على أن تلجأ دون تباطؤ لنظريات بعيدة

كل ابعد عن تقاليدها ، ولكى تثمر تلك المواجهات فمن الضرورى والمفترض الا تقع فى خطأ تقديس نصوص «أساتذة الفكر» على ألا تهملها أيضاً . برغم أن المناقشات المذهبية هى الرائجة فى الوقت الحالى.

ماركس : من الموت إلى التفسير الجديد

حوار بين : جان بول جوارى

وأرنوسبير

أجرى الحوار :

إيريك هول - دانيال لاجاسيه - ودانيال لابريه

علينا ألا نبحث عن "الحقيقة" عند ماركس ، وإنما الأحرى بنا أن نتأمل الأفكار التى ينطوى عليها عالمنا..

"جان بول جوارى" "وأرنوسبير"، فيلسوفان نشرا معا عديداً من المؤلفات حول الماركسية . قام جان بول جوارى بتدريس الفلسفة ، وهو عضو فى اللجنة المركزية للحزب الشيوعى الفرنسى ، إضافة إلى شغله منصب رئيس تحرير صحيفة "ريفوليسيون" الأسبوعية . أما أرنوسبير فهو أحد أعضاء رئاسة تحرير "لومانيتيه". وقد، قام إيريك هول ودانيال لاجاسيه ودانيال لابريه ، وهم أعضاء تحرير من مجلة فيرتواليتيه بإجراء حوار فى باريس مع جان بول جوارى وأرنوسبير بهدف الأعداد لملف حول ماركس . وكان نتاج هذا اللقاء حديث شامل قصد به إعانة القراء على الإحاطة بمسألة تقييم أعمال ماركس فى إطار

السياق التاريخى الحالى.

– هناك من يدعى منذ بضع سنوات أن أعمال ماركس جردت من قيمتها وأنها عفا عليها الزمان ، فماذا تعنى "فلسفة ماركسية" الآن بالنسبة لكما بصفتكما كنتما ومازلتما فيلسوفين ماركسيين؟

– أرنوسبير: إن التحدث عن الماركسية اليوم ، والبدء بالفلسفة ، يندرج فى إطار مسعى يستهدف الماركسية ويريد لها أن تبدو كعقيدة ماضية ، فات أوانها . فى اعتقادى أن علينا أن نتعمق أكثر فى مسيرة ماركس الذى لم يكن فى بادىء الأمر فيلسوفاً ، بل إنه كان دائماً يرجىء الفلسفة الكامنة فى أعماله للغد . كان يقول : لو أتيح لى الوقت لكتبت بعض المؤلفات عن الجدلية . ولم يتح له هذا الوقت قط ... ولعلنى أقول إن هذا أفضل ! فقد كان من شأنه الإسهام فى تجميد المفاهيم فى عصره.

أعتقد أن نقطة بداية الماركسية كانت مجرد انعكاس لحركة الواقع فى فكر ماركس أو بشكل أكثر تحديداً انعكاساً للدور الذى تلعبه طبقة خاصة جداً فى حركة الواقع، تلك هى طبقة العمال المنتجة لثروات المجتمع الحديث، ولها خاصية تتميز بها، هى أنها بتحررها إنما تسهم فى تحرير الإنسانية جمعاء.

إذن فالفلسفة ليست بالجانب المسيطر على فكر ماركس. علينا أولاً أن نرى ما يجب أن نقوم به كى نصل بطبقة العمال إلى

مرحلة الوعى بما كان ذلك العصر يطلق عليه "المهمة التاريخية لتلك الطبقة" . وفى واقع الأمر ، فإن تلك المهمة تتعدى بكثير كونها تاريخية ، ولا خوف من أن يعفو عليها الزمان ، كما سوف يتضح من خلال هذا الحديث.

إننى أؤكد أنه حينما شرعت فى التفكير مع جان بول جوارى فى هذا الأمر ، أستوقفنا كثيراً خطاب ماركس لأرنولد روج الذى يرجع لعام ١٨٤٣ ، فحينما سأل روج ماركس حول مفهومه الحقيقة ، سارع ماركس بالرد فقال : "نحن لا نأتى بالحقيقة إلى هذا العالم كى نجثو أمامهما ، وإنما نأتى إلى هذا العالم بالأفكار التى يحـــويهـــا بذاته" وفى رأيى أن هذا هو الخط الأساسى لتصورنا للماركسية وهو الذى يجعلنا نرفض الأصوات التى تعلن على العالم أن "هذا هو شعارنا" . فعلى العكس نحن نصغى للعالم ونسعى لتحديد المضامين التى يحلمها.

– إذن ، طبقاً لتصوركم هذا ، ما الذى يعنيه اليوم السير على هدى ماركس؟

– جان بول جوارى: حينما كان ماركس يلاحظ ميل عصره إلى تطوير الماركسية من خلال تكرارها ، كان يسارع بالقول: "إن كانت هذه هى الماركسية فإننى لست بماركسى" تلك الجملة لها مدلول يتعدى بكثير معناها المباشر.

علينا أن نميز بين ما كان يدعى الفلاسفة القيام به وما كانوا يفعلونه بالفعل . لقد قام الفلاسفة بإنماء مزاعم كثيرة حول رجال

العلم والشعوب وراحوا يحددون للبعض ما عليهم أن يفعلوه. وإذا نظرنا للأمر بصورة أقرب وأوضح ، للاحظنا أنه على الرغم من أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يبحثون فيما وراء الطبيعة ، إلا أنهم كانوا يعلمون من خلال مادة يقوم العالم بإنمائها . إننا لن نستطيع أن نفهم على سبيل المثال أفلاطون أو أرسطو أو ديكارت أو كانط أو هيجل ، دون أن نستوعب الإشكاليات الفلسفية التى كان يحملها مجتمعهم ، والعلوم السائدة فى عصرهم.

ولكى أوضح ما أعنيه أقول: إذا أخذنا كمثال الأحقاب العديدة التى شهدت ثورة الفلاحين فى فرنسا قبل قيام الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ ، يتبين لنا أن معظم هؤلاء الفلاحين كانوا يجهلون القراءة والكتابة . وبالتالى لم يطلعوا على كتابات جان جاك روسو . ومع ذلك ، كانت الثورة فى ذلك العصر تعنى الثورة ضد شىء كان يعتبر فى ذلك الحين أمراً ظالماً . كما كانت تنطوى على مدلول فلسفى شديد العمق . وبما أن النظام الاجتماعى فى هذا العصر كان تعبيراً عن الإرادة الإلهية ، كانت الثورة تمثل عقوبة قصوى ، وكان مجرد الثورة على أمر يعد تعبيراً عن شىء ما . كانت الثورة بمثابة إعداد لفكرة أن النظام الاجتماعى له فهمه لذاته وأن ما فعله الإنسان يمكن أن يلغيه.

إذن ، كان هؤلاء الفلاسفة يضعون ما يحمله هذا العالم من مفاهيم فى حالة توافق نظرى ، ولكنهم لم يكونوا بالضرورة

يعيشون بالطريقة نفسها . كانت تلك الأفكار تعيش غالباً فى أذهانهم كفلسفة تجد فى ذاتها "حقائق" لهذا العالم . ومن هذا المنطلق كان ماركس يستخلص دروساً مما كان قائماً من قبله ، ولقد ساعده كثيراً وعيه بكل ما تقدم على تطوير أسلوب تصوره للفلسفة وعلاقتها بحركة العلوم والمجتمع . فهو بذلك يعطى للفلسفة ما نسميه بـ "الرؤية التطبيقية" . أى أن الوعى بفكرة وضع الأشياء التى يحملها العالم فى حالة من التوافق يخلق علاقة جديدة بين الفلسفة والصراع الطبقى.

ومن هذا المنظور ، فإن ماركس ليس بالفعل فيلسوفاً فى المقام الأول ، وإنما هو شخص يحاول أن يفهم تناقضات التاريخ كما رآها ، ويحاول أن يستخلص منها دروساً أكثر عمومية حول تطور التاريخ ، فى محاولة لاستنتاج أقصى ما يمكن الوصول إليه من النتائج الفلسفية.

ومن هنا نستطيع أن نقول لجميع أصحاب النظريات العظام ، الذين يتحدثون عن "موت الأيديولوچيا" والذين يأخذونها كنظام مستقل عن حركة الواقع ، نقول لهم إنه إذا كان ثمة "موت للأيديولوچيات" بحق ، لكان العالم أجمع "ماركسياً" فى الواقع ، فماركس كما جاء فى الرسالة التى كتبها لروج والتى تحدث عنها أرنو منذ برهة ، إنما يعبر بشتى الوسائل عن تصميمه على عدم تفسير العالم من خلال مبادىء خارجية عنه.

ولذا نجد أن الفلسفة أصبحت تفكر فى ضروراتها بصورة

جديدة ، وتسعى إلى تعديل علاقتها بقوى الواقع ، تلك القوى القاطعة التي من شأنها تحويل المجتمع فى سبيل الاستجابة للتطلعات التى تموج بها.

– هذا الحديث يردنا بشكل مباشر إلى الممارسة التاريخية للإنسانية ، بما أن وجهة النظر التطبيقية هى السائدة فى فكر ماركس . ولكن بعض الأنظمة التى كانت تدعى انتماءها لماركس وضعت الماركسية فى قوالب جامدة ، وصنعت منها "فلسفة رسمية للدولة" مما أدى إلى ظهور إشكالية.. فقد أصبحت الماركسية تعنى فى أذهان الغالبية، ما مارسته تلك الأنظمة. فهل تعتقد أننا نقترب من عهد سوف يشهد فيه فكر ماركس إزالة للعراقيل التى يبدو أنها مازالت تثقل كاهله؟

أرنوسبير: فى رأيى أنه إن كان ولابد أن نتحدث عن ماركس فيجب علينا أن نتأمل أعماله بذهن خالٍ تماما من الأفكار المسبقة والأحكام الخاطئة . ولنر بعد ذلك ما الذى فعله ماركس ؟ إن خلاه نكره جاءت فى كتابه «رأس المال» وهو فى الحقيقة لا يخلو ن فلسفة . بل إننا نستطيع أن نقول : إنه ينطوى على اكتشاف . ذلك الاكتشاف ، يعد أحد أعظم الاكتشافات المذ ة للفلسفة الوضعية الخاصة بهذا القرن ، وهى أن القانون لا يطبق أبدا حرفيا.

لقد أرسى ماركس فى كتابه هذا قواعد علم الاقتصاد السياسى. واكتشف قانونين. الأول هو قانون «القيمة» الذى

جرى فكرة أساسية لن ينضب معين النتائج الفلسفية المترتبة عليها ومؤداها أنه حينما يكون ثمة تبادل للسلع تنشأ نزعة للتعبير عن زمن العمل اللازم من الناحية الاجتماعية لإنتاج السلع ، ودعنى أؤكد على كلمة «نزعة» . إذن فالتبادل يتم من خلال ثمن ، غير أن وقت العمل لا يتحدد أبدا بهذا الشكل . فالأمر بالتالى يتعلق بقانون يقوم على « النزعية » ، فالقيمة «تنزع» إلى التعبير عن نفسها من خلال التبادل ويتم ذلك من خلال الثمن.

أما القانون الثانى الذى اكتشفه ماركس فهو الخاص بالانخفاض النزعى لنسبة الربح . ففى كل دورة لرأس المال ، ينزع متوسط نسبة الربح إلى التدهور . على أن هناك أسبابا تحكم تلك النزعة ، شرحها ماركس فى كتابه «رأس المال» كما أبرز الظواهر التى تخص ذلك القانون الذى يمكن تفسيره من خلال ظواهر تتعارض معه ، ويعد هذا من قبيل النزعات . هناك مفهوم خاص يتعلق بنسبة الربح العامة ، يتعارض مع الانخفاض النزعى لنسبة ربح متوسطة . لأن نسبة الربح العام هى نسبة للأجزاء الأكثر ربحا لرأس المال ، وهى تنزع إلى الارتفاع وإلى التعارض مع تلك النزعة . إذن فهناك نزعة مزدوجة أو نزعة متعارضة داخل تلك النزعة.

كل هذا يخص الاقتصاد السياسى. ولكننى أود أن أطرح سؤالا ، سبق أن طرحته مع أرنوسبير، وهو: ما الذى جعل

القوانين نزعية ؟ فمنذ ظهور ماركس ولم نكف عن اكتشاف أن جميع القوانين العلمية ما هى فى نهاية الأمر إلا قوانين نزعية . وهذا ينطبق ليس فقط على القوانين الخاصة بالمجتمع ، وإنما أيضا على قوانين الطبيعة . ولماذا هى نزعية؟ لأنه لا يوجد قوانين تطبق دون مبادرة من جانب الإنسان . أما النتائج فلم تكن أبدا تلك التى أتيح للقانون أن يتنبأ بها ، إذن ، لا يمكن أبدا التنبؤ بالنتائج الحقيقية ، لأن ذلك يعتمد تماما على قدر المبادرة التى سوف يقوم بها الإنسان فى هذه العملية.

وفى هذا الصدد ، يمكننا أن ندرك جيدا أنه فى ظل هذه الظروف يجب ألا نسعى للبحث عن «الحقيقة» لدى ماركس، وإنما علينا أن نحاول تأمل الأفكار التى يحويها عالمنا ، والتفكير فى الصراع الطبقى كما يمارس اليوم . وبالتالى ، إن كان ثمة فلسفة ماركسية ، فلا يمكن إنكار أن تلك الفلسفة هى فلسفة خاصة بالمبادرة وبتحرير الإنسانية والتحرر ، أى أنها فلسفة الممكن.

نحن لا نستطيع التحدث عن هذه الفلسفة مثلما نتحدث عن الفلسفات الأخرى . فهى بالقياس لتاريخ الفلسفة ذاته تعد فلسفة جديدة عليه ، لأنها تدعو إلى دحض النظريات الخاصة بها ، وهذا أمر فى غاية الأهمية ويدعونى لقول شىء ما . إزاء موجة المحافظة التى سبقت وتبعت سقوط حائط برلين ، انتشرت منذ بداية السبعينيات على يد من يطلق عليهم الفلاسفة الجدد ، فكرة

أن «ماركس مات» نحن نشهد اليوم فى فرنسا ظهور تلك الفكرة أن الماركسية، كما يقول ديريدا فى كتابه الأخير «أطياف ماركس»، تحمل فكرا لم ولن يستطيع أن يكون معاصرا لذاته. فالطيف هو حامل للماضى وللمستقبل بصفة خاصة فى ان واحد . ونحن نجد الفكرة ذاتها عند جيل دولوز (فى كتاب صدر عام ١٩٩٤ تحت عنوان «عظمة ماركس») كما نجدها كذلك عند ميشيل فاديه فى كتابه «ماركس، مفكر الممكن».

وبما أنها فكرة تمسكنا بها - جان بول جوارى وأنا - منذ ما يزيد على عشرين عاما ، فإنها تمثل نقطة ضعفنا.

ولسنا متواضعين فى هذا الصدد . نحن لا نقطع أننا أول من كان على حق ، فأول من يكون على حق يكون فى واقع الأمر مخطئا . ولكننا نعتقد رغم ذلك أن حكمنا ومنطقنا الذى ارتكز على شىء ما كان يأخذ طريقه على أرض الواقع ، وأسرعت به الانقلابات العالمية ، وخاصة مع فشل الاشتراكية التى كانت تأخذ بها بعض الدول ، ويبدو أن هذا الحكم سيكون له اليوم مستقل أكبر مما كان عليه بالأمس .

- ما هى - من وجهة نظركم - المكانة التى يمكن أن نمنحها اليوم لماركس فى ظل صراعات التحول الاجتماعى كما تقع فى أيامنا هذه؟ وكيف لنا أن نضع فى حسباننا الصعوبة الناجمة عن المفاهيم التى أفسدت ، بشدة ، الماركسية؟ وفى ظل عالم يقال إنه دخل عهدا معقدا «لم يسبق له مثيل» ، هل تساعدنا

أعمال ماركس على بلوغ الحقيقة؟

– جان بول جوارى: إن أحد التعقيدات التى أبرزها ماركس هى أننا لا يمكن أن نفصل البنية الاجتماعية عن أشكال الفكر التى يعيش الإنسان من خلالها اندماجاته وتناقضاته فى ظلها.

لقد وضع ماركس فى إطار صورة كاريكاتورية . ويرجع هذا لأسباب تاريخية مرتبطة بالطريقة التى تعدت بها بعض الدول مرحلة الرأسمالية ، وشرعت فى بناء نمط جديد من أنماط المجتمع . وما لبث النظام الذى أخذ من الدولة بما فيها من بيروقراطية شكلا له ، مع ارتباطه فى بادىء الأمر بالنشأة التاريخية لتلك المجتمعات ، أن أخذ شكلا نظريا من خلال الماركيسية . مع ستالين أصبحت هذه العملية الماركسية «فلسفة رسمية للدولة» الأمر الذى يبعد كل البعد عن المنطق . فالتيار الماركسى وقد أصبح نظاما رسميا لم يعد ينتمى إلى الماركسية بما أنه يستمد وجوده فقط من خلال تنمية المضامين التى يحملها العالم.

وقد أدى هذا بشكل خاص إلى سحق أحد مظاهر التعقيد التى أبرزها ماركس ، ولأننا حينما نتحدث عن الأبنية الاجتماعية فإن ماركس يربطها بـ «القوى المنتجة» وبـ «العلاقات الإنتاجية للمجتمع» أى أننا هنا بصدد الحديث عن القاعدة المادية للمجتمع . هناك بالطبع أشكال قانونية وفلسفية ودينية وأيديولوجية وفنية وأخلاقية تعكس تلك القاعدة المادية . ولكننا حينما نتحدث عن

القاعدة المادية للمجتمع ، كما نتحدث على سبيل المثال عن القوى المنتجة ، فيجب أن ندرك أن أول القوى المنتجة إنما تتمثل فى الإنسـان ذاته ، وفى فكره . وعلينا ألا ننسى كـذلك أن الآلات ، التى تعد بدورها أحـد القوى المنتجة ، هى أساسا من صنع الإنسان.

حينما يقول ماركس: إن «الانسـان هو صانـع التاريخ ، إنما يريد أن يدلل أن بهـذا على أن التـاريخ لا يتـحـدد من ناحـيـة بالقوانين الاقتصادية ومن ناحية أخرى بالإنسان الذى يوجه هذا المجتمع ، وإنما من خلال «كل» يكون الفكر أحد أجزائه ولا تكون نتـائجـه غـريبـة أبدا عن الأسلوب الذى يفكر به الإنسـان فـيـمـا يفعله.

أما القوانين ، فما هى سوى قوانين نزعية . إن مجرد الإدراك الواعى لتلك القوانين فى المجتمع ، يعدل من أسلوب تطورها . وسوف آخذ مثلا بسيطا أوضح من خلاله ما أنا بصدد الحديث عنه : حينما نتنبأ من خلال إحصائية وعن طريق إجراء استبيان بسيط ، بالساعة التى سوف يستقل فيها الناس عرباتهم لكى يسيروا على أحد الطرق لتمضية إجازة نهاية الأسبوع ، ثم نقوم بإذاعة تلك المعلومة ، تكون هذه المعلومة مجرد حقيقة إحصائية تجريها الحاسبات الآلية بموضوعية تامة . ولكن ما إن يعى هؤلاء الأشخاص أن خروجهم جميعا فى الساعة السادسة سيؤدى لحدوث ارتباك فى المرور ، فيغيرون ، ميعاد خروجهم إلى الساعة

الثامنة حتى لا يحدث هذا... إن مجرد إدراكنا لواقعنا من شأنه تغير ما نحن عليه، وبالتالى نغير المجتمع الذى نعيش فيه. إننا حين نتحدث على سبيل المثال عن القوانين الخاصة بالرأسمالية، التى لا يمكن أن تنمو إلا بتراكم رأس المال ، من خلال زيادة فقر دول العالم الثالث، وكذلك بإقصاء المجتمعات المتقدمة وتكثيف الفقر بها أيضا، فإننا نستطيع فى البداية أن نقول إن القوانين حتمية ، بما أنها لا يمكن أن تنمو دون إحداث متناقضات . ولكن يكفى للبشر أن يدركوا تلك القوانين حتى يسعوا من خلال مقاومتهم لها لجعل الغلبة لأشياء تتصدى لتلك القوانين ذاتها.

إننا حينما نضع «سيناريو للمستقبل» كما يطيب للأوساط المهنية أن تسميه ، وحتى نتجنب أن نقول للناس «هذا ما عليكم أن تفعلوه من أجل مستقبلكم» فكأنما نملى عليهم ما سوف يكون عليه مستقبلهم . وهذا يعد سلاحا أيديولوجيا . وهنا يكمن أساس كل تعقيد فى المجتمعات . إن التعقيد ليس فقط أن يكون هناك تطور تكنولوجى أو أن تصبح العلاقات الدولية أكثر تعقيدا ، إن التعقيد الحقيقى هو أن يكون الوعى جزءا لا يتجزأ من حركة المجتمعات.

حينما اكتشف ماركس ما نسميه بـ «القوانين النزعية» فى الاقتصاد والتاريخ وغير ذلك ، إنما اكتشف فى الواقع أنها ليست بقوانين ، فهى لا تعدو أن تكون مجرد نزعات ، وهى دون المبادرات الإنسانية قد توجه الإنسان لاتجاه ما ، ولكن إذا ما

تدخل الوعى فى الأمر فسوف تصنع المستقبل الحقيقى . إن لماركس رأيا حول التعقيد ، له مضمون فلسفى كبير . فهو يرى أن المستقبل لن يكون له وجود بعيدا عن متناقضات الحاضر ، بما فى ذلك الفكر والصراعات الاجتماعية . ونحن لا نستطيع أن نبحث عن الفهم الاقتصادى أو الاجتماعى أو حتى الفلسفى للعالم دون إدراج علاقته بالنشاط الإنسانى من أجل صنع هذا المستقبل.

كثيرا ما نقول «إننا فى مفترق الطرق» كما لو كنا على قارعة الطريق حيث نستطيع أن نتبين إذا كان علينا الاتجاه فى هذا الاتجاه أو ذاك . ولكننا فى واقع الأمر فى بستان ، حيث لا يوجد طريق . هناك عدة اتجاهات ممكنة . فهناك طريق سار فيه أغلب العالم . وهو الطريق الخاص بفكر «الممكن» . وما الممكن سوى طاقات كامنة ، تتحول إحداها إلى واقع حينما يستحوذ عليها أشخاص ، فيحيلونها واقعا .

ومن هنا ، نستطيع أن نقول إن هناك اتجاهات ماركسية وأبحاثا ، حول تاريخ الفكر الماركسى وتفسيرا للنصوص التى تتناول هذا الفكر ، ومحاولة لفك رموز مختلف الاتجاهات الفلسفية الخاصة به . غير أن أساس الماركسية هو أننا لا يمكننا أن نلخص من خلال هذا الفكر الفلسفى الممارسات التحولية الفعلية للعالم الذى نعيش فيه.

قال ديدرو فى جملة لم يستطيع استخلاص كل مضمونها

الفلسفى: «فلنعجل بتحويل الفلسفة إلى فلسفة شعبية» أو بعبارة أخرى يمكننا أن نقول : «فلنسرع بتعليم الفلسفه إلى الناس» . وبهذا نكون فى صف الفلسفة التقليدية وكذلك فى جانب الفلسفة الستالينية . ولكن لنحاول فهم حديث ديدرو بشكل آخر ، إنه يريد أن يقول : «فلنعجل بانغماس الشعوب تماما فى الفلسفة» ، ولكن ما هو وزن الشعب بالقياس للفلسفة ، وإذا اعتبرنا هذا الشعب قوة محركة ، فمتى يمتلك كل وسائل التفكير بصورة تتوافق ووضعه وممارساته؟ أما عن البحث النظرى ، فهو الجانب الذى يسبب إزعاجا حينما نتحدث عن الماركسية . فنحن لا نستطيع أن نقف فقط عند نصوص ماركس أو عند نصوص من يكتبون عن ماركس . ولهذا ، لا نستطيع أن نكون ماركسيين . إن العالم كائن فى كل مكان ، ونحن بحاجة إلى عودة أبدية لما هو ملموس، وإنه لأمر جد مزعج أن ندعى أننا نأتى بمفاهيم لهذا العالم... فالعالم هو الذى يأتى من خلال المفاهيم ، بل هو الذى يدفع بها.

إن الانتماء لماركس يعنى أننا لا نملك سوى محاولة الاستناد دائما إلى مجرد مساعٍ واكتشافات ، مع ملاحظة طريقة العالم فى إحداث تناقضات جديدة ، وكذلك أسلوبه فى تطوير ذاته . وبالتالى علينا أن نضمن هذا العالم فكرنا بشرط أن يكون هو الآخر مدرجا فى فكرنا . وأعتقد أنه إذا كان ماركس قد أتى بشىء مبتكر فهو أنه أقام علاقة جديدة رئيسية بين الجانب النظرى والجانب العملى ، بين الفلسفة والتاريخ ، بين الفكر

والنضال بل بين كل ما ينتمي للفكر من ناحية وما ينتمى لعالم الإنتاج من ناحية أخرى.

– هل نستطيع – فى ظل هذه الظروف – أن نتحدث عن «النفاذ» المتبادل بين كل تلك المقاييس؟

جان بول جوارى: نعم ، ولكن هناك عدة طرق للنفاذ فالعالم ملىء بالمتناقضات . والنفاذ إليه يعنى معرفة متناقضاته ، ولكى يتم هذا علينا أن نحاول دائما التفكير فى توافق الأحداث الجارية، مع إرجاعها إلى العالم الذى نمثل جزءا منه ، بمعنى أن هذا العمل هو عمل من يقوم بتوليد مفاهيم وليس من قبيل خلق المفاهيم . وفى الوقت نفسه لا يمكن أن نولد شيئا دون أن نخلق مفاهيم . وهذا هو السبب فى أن هذا المفهوم لا يقلل من دور الفليسوف ، وإنما يعطيه على العكس من ذلك مسئولية أعظم بكثير . ورغم ذلك نجد أن الادعاءات التقليدية للفلاسفة تشهد انقلابا .

– أرنوسبير: فى هذا الصدد أجدنى مدفوعا إلى توضيح الجانب الفلسفى وليس فقط الجانب التطبيقى للستالينية التى علينا أن نقاطعها . فبعيدا عن ممارساتها التى يصعب تبريرها، تعد الستالينية فى حقيقة الأمر خطأ فادحاً فى حق الماركسية. فالستالينية هى الجوهر المتجسد لكل المفاهيم الحتمية للماركسية. وإذا درسنا المحاضرات التى ألقاها ستالين فى معهد سفردلوف حول اللينينية والمادية ، يمكننا أن نلاحظ أن الجانب

النظرى للماركسية يكمن فى إضفاء جمود الطبيعة وموضوعيتها للتاريخ.

أعتقد أن هذا يلخص أساس منهج الستالينية . إن ما يفكر فيه الشعب ويعتقد أن فيه سعادته لا يهم . فسعادة الشعب قد وضع لها برنامجا مسبقا على أية حال . وسوف تملى عليه شاء ذلك أم أبى . إن هذا هو ما يوضح أساس الستالينية . وفى ظل هذه الظروف كان علينا أن نمر بهذه التجربة كى نتحقق من أن إسعاد الشعب دون إرادته يفضى إلى إسعاده ضد إرادته ، أى أنه يؤدى إلى عكس السعادة.

والآن أيهما أكثر ماركسية ؟ نظرية ستالين أم النظرية المستخلصة من التجارب التاريخية التى قمنا بها ؟ فى اعتقادى أن الأخيرة هى الأكثر انتماء للماركسية من نظرية ستالين . بالفعل لا يوجد فى ذهن ماركس أسس يمكن أن نطبقها فى الواقع كما هى . ولنفكر فيما نسميه اليوم بشكل تبسيطى بالنظرية الماركسية أو المادية الجدلية . أعتقد أن جان بول جوارى قد عرض للمادية الماركسية التى تناقض المادية الخاصة بالقوانين أو بالمراجع التى اكتشفوها لدى ماركس.

على أية حال هناك كثير من المتناقضات بهذا الشأن فى كتابات ماركس وإنجلز . فعلى سبيل المثال مسألة أولوية الاقتصاد على المجتمع بصفة عامة ، والتى صارع من أجلها إنجلز فى إحدى مراسلاته صراعاً حاداً ، فقد أكد قائلاً: إن كل

ما يمت للاقتصاد بصلة يكون بالضرورة حتمياً ، ولكن إذا تلاعب أحد بهذه الكلمات ليجعلها تعنى أن الاقتصاد حتمى فلن نعترف بذلك سواء أنا أو ماركس"[1].

أعتقد أن هناك فى هذا الشأن مشكلة تتعلق بالمضمون . فما الذى نعنيه بمقاطعة الستالينية ؟ من الناحية الفلسفية ، مقاطعة الستالينية تعنى مقاطعة صريحة لجميع المفاهيم الحتمية الخاصة بالماركسية ، وبالتالى هذا يعنى انفتاحاً جوهرياً للهوية الماركسية. وفى ظل هذه الظروف ، يكون من الصعوبة بمكان فصل الانفتاح عن الهوية والعكس بالعكس . فما الذى يعنيه هذا الكلام؟ إن هذا يعنى أن الماركسيين الذين هم على قيد الحياة لا يمكن أن يعلنوا أنهم مالكون للماركسية.

أعتقد أنه من المفيد أن ننطلق من فكرة أساسية حتى وإن كانت مبهمة وغير وافية ، وهى أن الماركسية ليست سوى أحد أفكار التحرر الإنسانى (وليس فكرة التحرر الإنسانى بالتحديد) . فهناك عدة أفكار خاصة بالتحرر الإنسانى . وبالتالى فإن كان هناك ماركسية ، بالمفهوم العميق للكلمة ، فلا يوجد سوى ماركسية ذات ملكية مشتركة . فعلى سبيل المثال نجد أن الفيلسوف جاك ديريدا لا يقول عن نفسه فى كتابه «أطياف ماركس» إنه ماركسي . ولكننى أعتقد أنه مالك مشترك للماركسية ، سواء أدرك ذلك أم لم يدركه ، وكيف له أن يعرف ذلك وقد نشأ فى ظل المعتقدات الستالينية ، مما جعله لهذا

السبب نفسه يعتقد أنه مناهض لماركس.

أود كذلك أن أعلق على مسألة النظرية والتطبيق . بادئ ذى بدء أقول: إن الفلسفة ليست بالطبع غاية ما تتمثل فيه النظرية . بل إننى أعتقد أنه لابد من التمييز بين الفلسفة والنظرية ، مثلما نميز بين القوانين النزعية ، «هناك علاقة ما بين النظرية ووجهة النظر التطبيقية لها ، علاقة تختلف كل الاختلاف عما تخيله . الماركسيون . إنه نوع من «الاتحاد الحر» بين النظرية والتطبيق . أى أن هناك نوعا من التاريخ «العاطفى» صعودا وهبوطا ، تقدما وتأخرا ، لهذه الحركة الخاصة بإدخال وجهة النظر التطبيقية (وبالتالى المبادرة الإنسانية) فى حيز النظرية.

وإذا تناولنا الجانب الفلسفى ، ففى اعتقادى أن الفلسفة الماركسية هى دعوى لمحاولة إيجاد توافق دائم . والفلسفة عند ماركس لا تكمن فقط فى الأشياء التامة المنتهية بقدر ما هى دعوة دائمة ، وتتخذ شكلا يمكن أن نبدأه من جديد . ومن هنا يمكننا إعادة التفكير فى تاريخ الفلسفة . إن القول بأن سقراط ينتمى إلى هذا الفكر هو أمر طبيعى تماما ، فتبعا للمتحدث الذى تتحاور معه تختلف الردود الفلسفية أوما نسميه بتوليد الحقيقة .

إنها بالفعل دعوى لـ «ما وراء النظرية» (أو بعبارة أخرى لمرحلة الفلسفة)، وهو الأسلوب الوحيد الذى من شأنه منع الماركسية بقوة وبإنتظام من الوقوع فى براثن الشك . أى أننا إذا توقفنا عند مستوى التفكير الذى يجعل من الماركسية فكرا

مرجعيا ، فإننا نكون بذلك أمام طريق مسدود . فكل الأفكار مرجعية ، فيما عدا فكر ماركس ، فهو على العكس من ذلك فكر حى ، فى حركة دائمة.

والآن ، إن كان لدينا يوما أفكار مؤكدة فهل هذا هو الحال الآن؟ المشكلة أننا فهمنا يوماً بعض ما تعنيه فكرة «ماوراء النظرية» و «التوافق» وإذا قلنا إنه لم يعد هناك أمر مؤكد ، فهذا يدل على أن هناك أمرا مؤكدا بالفعل ، هو أن لا شئ مؤكد. وللخروج من هذا الشك ليس أمامنا سوى طريق واحد يقتضى بالضرورة فهم التجديد الذى تتمتع به الفلسفة الماركسية . هناك ضرورة تقتضى وجود الفلسفة الماركسية ،التى بدونها ممكن لأى نظرية أن تقع حتما ذات يوم فى براثن الشك الدائم الذى يدعى عدم وجود شئ علمى ، الأمر الذى يؤدى بنا فى النهاية إلى شك ميتافيزيقى.

– هناك تساؤل بسيط ، وان كانت الإجابة عليه ليست بهذه البساطة ، وهو خاص بالهوية الشيوعية . كلاكما فيلسوف وشيوعى . واليوم ، وبعد الأحداث التى شهدتها الأعوام الأخيرة، نرانا مدفوعين لأن نطرح عليكما هذا التساؤل: لماذا؟

– جان بول جوارى : إن هذا يعتمد على ما تعنيه كلمة هوية فى تعبير «الهوية الشيوعية» إن كانت الهوية هى بمفهوم «أنا شيوعى» أماثل الشيوعية التى أعيشها اليوم كما تتراءى لى فإننا بهذا لم نعد شيوعيين ، بمعنى أننا نطابق ما نحن عليه . لقد

كانت الهوية فى بعض الأعراف (وليس لدى ماركس) تماثل مع الذات ، فكانت تنفى الجديد الذى تقدمه حركة العالم ، مما يقتضى دحض ما كنا عليه.

نحن لا نستطيع فصل الهوية الماركسية عن المنهج «السقراطى» فكل الساحات اليوم سواء أكانت البناية التى نعيش فيها أو الورشة الخاصة بالمصنع الذى نعمل فيه أو قاعة الدرس التى نتواجد بها أو الجامعة التى ندرس بها ، إلى آخر ذلك ، تقتضى هوية لن يكون لها وجود دون أن نوجدها بأنفسنا . إن فكرة أن تكون شيوعيا هى فكرة يصعب مجرد تخيلها فى ظل الستالينية المناهضة لجوهر الماركسية ، والتى كانت على نمط «إننى أملك الحقيقة ، إذن فلنركع أمامها».

حينما كانت الفلسفة الرسمية للدولة التى وضعوا الماركسية فى إطارها الضيق تطلب من الناس الموافقة على نوعية من الماركسية كنا نطالب الناس فى ذلك الوقت بعدم الانتماء للماركسية . فهل أفلح حقيقة الشيوعيون الفرنسيون فى الخروج من هذا المنطق؟ إطلاقا ، فقد كان ينظر للشيوعية على أنها مشروع سياسى صالح للمستقبل ، حتى إن الحزب الشيوعى الفرنسى قد ألغى فكرة اتخاذ فلسفة رسمية للدولة قبل بداية الحرب العالمية الثانية ، فقد أوضح هذا فيما كتبه ما بين عامى ١٩٤٥ و ١٩٤٦ والذى عاد ووضعه فى صورة نظرية لتبدو وكأنها تجسيد لهويته خلال السبعينيات.

نحن لم ننتظر حائط برلين ولا البرويسترويكا . ولكننا أحللنا فكرة الفلسفة الرسمية محل شئ آخر ، هو تكوين حزب شيوعى يقوم مع أحزاب أخرى بالإعداد لما سوف يكون عليه المجتمع فى الغد ، وذلك بفضل حركة شعبية ونضال اجتماعى . غير أننا نطالب الناس بإعطائنا سلطة مقابل تطبيق الوعود التى وعدناهم بها . أى أننا كنا نطلب من الشعب أن يتخلى عما يملك لصالحنا. أما الأثر التاريخى الذى ترتب على هذا بالنسبة لنا ، أى بالنسبة لمن قاطع الستالينية منذ وقت طويل ، هو أننا وضعنا فى تقديرنا أن الجديد الذى يمكن أن يطرأ على هذا الشعب لن يكون جزءا من هويتنا ، بما أنه جديد ، وبما أننا لم نضمه لاستراتيجيتنا . لدرجة أننا ، نحن الشيوعيين الفرنسيين ، قد عشنا أحقابا «نعطى دروسا» كان عدم التوافق بالنسبة لنا أحد الجذور الخاصة بمناهضة الشيوعية . وكانت هويتنا فى هذه الظروف غير قابلة للتأثر بما هو جديد.

لقد كان علينا أن نهدم تلك الهوية ، من خلال تخلينا عن دكتاتورية البروليتاريا وما تقتضيه تاريخيا ، وبعدم تحديد ملامح المستقبل من خلال برامج حكومية توقع عليها الأحزاب . كذلك بالتخلى عن أن تكون استراتيجيتنا مجرد مشروع من أجل المستقبل . كما كان علينا أن نحث الناس أيضا وبشكل خاص على التحرك وعلي التفكير وعلى أن يطلعونا على طموحاتهم كل هذا من خلال تبين أننا نحن أيضا مواطنون وعاملون ، ندفع

داخل الحركة الشعبية بتساؤلات وبمقترحات . أما هدفنا الأساسى فيتمثل فى القول بأن المستقبل ، وتخطى مرحلة الرأسمالية ، إنما يعتمد على جموع الشعب ، بما فيهم الشيوعيون . مما يقتضى أن ينصت كل شيوعى لتطلعات العالم. ليس للتاريخ بالنسبة لشخص ماركسى أى معنى ما لم يضع ذلك الجديد الذى يتولد من داخل العالم موضع التنفيذ فكريا وتطبيقيا . نحن لم نعد نفكر فى هويتنا حاليا بمعزل عن الحوار الدائم مع الآخرين . إن كل فرد ، حتى وإن لم يكن عضوا فى الحزب الشيوعى ، يتعرض لاستغلال ما ويتطلع للخلاص منه إنما هو جزء من هذه العملية الشيوعية.

لقد ذكر أرنوسبير منذ برهة أن الماركسية هى بالضرورة ملكية مشتركة . ولكن الشيوعية أيضاً فى جوهرها ملكية مشتركة . والشئ المؤكد هو أن على البعض وضع أفكار وتطبيقات مشتركة من أجل عرضها واقتراحها على آخرين ، بما أن المشكلة هى أساسا مشكلة اجتماعية وليست فردية . إنها مسألة نظرية تطبيقية مشتركة ولم تكن قط مجرد مشكلة استراتيجية أو نظرية . إذن نحن نفكر فى هذه الهوية بشكل أساسى فى إطار حوار دائم من خلال حركة التغيير . أما بالنسبة للحزب الاشتراكى الفرنسى ، فلم يعد لدينا برنامج حكومى ، وإنما برنامج ذو أهداف نضالية ، نشأت من خلال حركة اجتماعية ، علينا أن نعيد إليها التوافق ، تمهيدا لتقديمها

للحركة الاجتماعية . بمعنى أننا لم نعد نقول «نحن الطليعة» وإنما سيقول التاريخ كلمته فى هذا الشأن.

هذا ما نسعى إلى تحقيقه حاليا ، وليس بغريب بالطبع أن نكون أحد الأحزاب الشيوعية النادرة الباقية اليوم على الساحة . لقد حاول البعض أن يتعلق بأهداب هوية عفى عليها الزمن متجاهلين بذلك التناقضات الناجمة عن ذلك الوضع وبالتالى اختفوا من الساحة.

أما البعض فقد حاول إلغاء كلمة شيوعية من هويته ، فأصبحوا شيئا آخر وما زالوا مستمرين بشرط ألا يعدوا من الشيوعيين.

قد يرجع هذا إلى أن الشيوعية لها من الناحية التاريخية جذور فرنسية ، من خلال حصاد الفلاحين والثورة الفرنسية والبابوفية . لقد أصبح ماركس ماركسيا بوجه خاص من خلال المنتديات البابوفية فى باريس . فما الذى اكتشفه بابوف ؟ رأى بابوف أن ثمة بعدا ناقصا للثورة الفرنسية . وجاء بفكرة تعد بالنسبة لنا أساس فكرة الشيوعية ، فقد رأى أنه على الثوريين أن يصنعوا هويتهم بأيديهم بما أنهم الجانب المنظم ، وفى الوقت ذاته عليهم ألا ينفصلوا أبدا عن أى جذور شعبية . وفى ظل هذه الظروف وحدها يمكن للثورة أن تصبح ثورة الشعب ، تحمل فى طياتها ثوارا حقيقيين ، وليس مجرد ثوار لديهم صلة بالشعب ، أى يمكنهم الانقلاب على الشعب فيما بعد . هذا التقليد الفرنسى

ليس بغـريب أبدا على فكرة أننا نحـاول أن نغـيـر من أسلوب وجودنا منذ ما يزيد على عشـرين عاما . ولكن ذلك ليس دائما بالأمر الهين . بل إنه أمر جد عسير . فقد نضع نظريات دون أن ننجح فى تطبيقها . نحن نسعى للأنطلاق من خلال ما يفكر فيه الناس . ولكننا لا ننظم أنفسنا على ما يدور فى تفكيرهم أساسا. فعلى سبيل المثال إن كانت العنصرية تجد قبولا لدى تسعين فى المائة من مجمـوع الشعب ، فإن الشيوعى لن يأخذ هذه الفكرة كما هى وإنما سوف يسعى إلى إنماء الرغبة الثورية إنطلاقا من الواقع الاجتماعى ذاته ، فالعامل الذى يستغل أسوأ استغلال قد لا يمنعـه ذلك من الانتمـاء إلى أقصى اليمين وهذا لا يعنى أن نكون أيضـا منتمين لأقصى اليمين . وإنما هذا يعنى أننا أمام عامل مستغل يحمل فكرا يدعم هذا الاستغلال .

إذن علينا أن نسـتـمع لكل الأفكار . ومـحـاوله الوصـول إلى جذورها ، وأن نخلق ممارسـات أو تطبيـقـات ذات طابع تحـولى يكون من شـأنهـا تعـديل تلك الجـذور أو الأفكار . إن الهـوية الشيوعية هى بالنسبة لنا حوار دائم وقائم من كل من ينتج أو يبتكر . أى من كل من يحمل المستقبل . وعلى هويتنا ألا تتحفظ فى هذا التبادل ، بل إن عليها التوحد وهذا التبادل .

نحن لا نستطيع القول إننا فلاسفة بالإضافة لكوننا شيوعيين، أو أننا فلاسفة على الرغم من أننا شيوعيون ، أو إننا شيوعيون وفلاسفة ، ولا حتى أن نقول إننا شيوعيون على الرغم من أننا

فلاسفة . ففى الحقيقة إن ذلك وجهان لنشاط فكرى وتطبيقى واحد . علينا أن نأخذ فى اعتبارنا أن كل شيوعى لا يملك بالضرورة الأدوات أو الوقت اللازمين لوضع ما يحمله فى توافق فلسفى.

وإذا تحدثنا عن المضمون ، فيمكننا القول إننا نستطيع أن نكون فلاسفة دون أن نكون شيوعيين ، والعكس أيضا صحيح . ولكن حينما نحاول أن نكون فلاسفة وشيوعيين فإننا نصبح بالتالى شيئا واحدا . وهذا أمر يتطلب كثيرا ، فهو يقتضى أن يكون لدينا توافق فكرى ، وأن يكون هذا التوافق محل تعديل وتغيير دائم . وهذا ما يجعل كثيرا من الفلاسفة لا يعتبروننا ، أرنوسبير وأنا بفلاسفة ، وهو ما يجعل الشيوعيين ينظرون إلينا على أننا شيوعيون غريبو الأطوار ، أقرب إلى المفكرين . إن هذا يقتضى بصيرة ثاقبة إزاء الحقائق والمعتقدات.

– أرنوسبير: هناك جملة قالها جان بول جوارى تمثل ركيزة مهمة من ركائز المؤتمر الثامن عشر للحزب الاشتراكى الفرنسى (الذى أقيم فى يناير عام ١٩٩٤) . وهى أن هناك تناقضا بالفعل لدى ماركس . فحينما يقول إن الأفكار السائدة هى أفكار الطبقة المتحكمة اقتصاديا ، فإنه بذلك يمس أحد المبادئ النابعة من الواقع ، ولكن علينا أن نعيد التفكير فيها . لأنه يقول فى الوقت ذاته إن «البروليتاريا هى الطبقة التى بتحريرها إنما تتحرر الإنسانية جمعاء» . أى أنها ضرورة ذات طابع دولى . أعتقد أن

ثمة تناقضا كامنا فى تلك الأفكار ، وعلينا ألا نسرف فى التجرد من الأسلحة الأيديولوجية فذلك سيكون بمثابة كارثة . فما زالت الأفكار السائده هي أفكار الطبقة السائدة . ولكننا لا يمكننا فى الوقت نفسه تطبيق استراتيجية تجعلنا نبدو ورثة منطق «طبقة ضد طبقة» بسبب الضرورة الدولية التى جعلتنا كماركسيين جزءا لا يتجزأ من فكرة التحرر الإنسانى . وبالتالى علينا إدراة معركة الأفكار مع اتباع سلوك لا نستطيع أن ننتظره من أحد يعبر عن إرادة القيام بهذا الاحتياج الدولى للعاملين والشعب.

تلك هى أحد أهم النقاط التى تناولناها فى المؤتمر الثامن والعشرين للحزب . نحن نريد للمعوقات التى تتمثل فى التنوع والتعددية أن تتحول إلى منابع للإثراء . سوف يأخذ هذا بالتأكيد بعض الوقت وعلينا أن نقولها منذ البداية . ولكننا لا نريد فى الوقت ذاته للمعوقات التى سوف تتحول إلى عوامل إثراء أن تنتهى بنا إلى نزع السلاح الأيديولوجى . إننى أحاول مع جان بول جوارى أن نعى تمام الوعى الفترة التاريخية التى نشهدها . ونحن لا نعتقد أننا بلغنا حد الموضوعية الدولية ، فمن هذه الناحية نحن نعلم تمام العلم أننا ما زلنا على الطريق.

لقد تناولتما فى مؤلفاتكما فكرة ماركس ، أن الشيوعية «ليست بوضع يجب أن يستتب ، ولا بمثل أعلى على الواقع أن يبلغه ، وإنما هى الحركة الحقيقية التى تلغى النظام القائم «بما أن هناك أعدادا كبيرة من غير الأعضاء في الأحزاب الشيوعية

تشارك فى هذه الحركة التى تستهدف إلغاء النظام القائم ، فهل من بين هؤلاء من يمكن اعبتارهم شيوعيين تماما على الرغم من رفضهم الانضمام للأحزاب الشيوعية كما هى عليه والتى ، على الرغم من كونها اسماً أحزابا شيوعية إلا أنها لا تسهم إطلاقا فى إلغاء النظام القائم ؟ أو باختصار، هل يمكن لأحد أن يكون شيوعيا دون أن يكون عضوا فى حزب يقول عن نفسه ذلك؟

جان بول جوارى : لماركس جملة بليغة تجيب عن هذا التساؤل بصورة مباشرة . قال «إن للتاريخ خيال أخصب من خيالنا» أى أننا قد نضع خططا ونعد لأشياء وبعد ذلك يأتى التاريخ فيقول كلمته . إن مسألة التسمية بالشيوعية هى مسألة مطروحة بطرق مختلفة فى عديد من الدول . بل إنه فى وقت ما ، كان من الممكن أن تستبعد من الحزب الشيوعى السوفييتى لمجرد أنك شيوعى... وبصورة مباشرة أقول : إن تكون شيوعيا أو أن تعلن أنك شيوعى يعنى أن تشارك عن وعى فى النظرية والممارسة لعملية التحرر الإنسانى التى نتحدث عنها منذ بداية لقائنا . ففى بلد مثل فرنسا ، حيث يوجد حزب اشتراكى يقوم بهذه المساعى ، يأخذ هذا التعبير معنى محددا . بما أن القول بأنك شيوعى يعنى «أنك عضو فى الحزب الشيوعى الفرنسى» حتى وإن كان بعض الذين تركوا الحزب الشيوعى الفرنسى ما زالوا يقولون إنهم شيوعيون . بل إن هناك من بقى فى الحزب على الرغم من أنه لم يعد شيوعيا بل أصبح من أشد المناهضين للشيوعية . بل إن

هناك فى كل جريدة اليوم شخصا مناهضا للشيوعية ، مارس الحياة والأسلوب الشيوعي القديم ، وربما كان فى ذلك الوقت على وجه الخصوص ستالينيا.

حينما تكون شيوعيا تصبح المشكلة الحقيقة هى تلك التى طرحها ماركس بل وبابوف من قبله ، وهى: هل يمكننا أن نتجاوب بصورة كاملة مع العملية الثورية دون أن نشرك آخرين فى فكرنا وممارساتنا؟ بمعنى آخر، هل يمكن لهذه العملية ألا تكون عملية اجتماعية بل شئ آخر؟ هل للفكر الشيوعى أن يصبح شيئا آخر غير عملية تبادل دائمة وملحة وبالتالى منظمة بشكل أو بآخر؟

إن المشكلة تكمن فى معرفة إن كنا بحاجة إلى حزب شيوعى أم لا، أنسميه هكذا أم لا؟ إذن ليست التسمية هى التى يعتد بها حتى وإن كانت تخلق مشكلة . وفى هذه الحالة ، أيمكننا تخيل عملية التحرر الإنسانى دون أن يتجمع عاملون وموظفون ومفكرون رجال ونساء بصورة تطوعية ، يسعون معا للتفكير فى حركة العالم ، وفى الممارسات التى يجب أن تنجم عن تلك الحركة وفى العلاقات مع الآخرين ، من أجل تنمية الصراعات والنضال والأبحاث والمناقشات فى المجتمع؟

أما بالنسبة للسؤال الذى طرحته ، فأعتقد أننى أميل إلى القول بأننا نستطيع ، تبعا للبلد الذى نحيا فيه والظروف المحيطة بنا ، أن نكون شيوعيين دون أن نكون أعضاء فى حزب شيوعى.

ولكن المشكلة تكمن فى معرفة إن كنا نستطيع أن نكون شيوعيين دون أن يكون ثمة تجمع اختيارى لأفراد ، يحتاجون كى يدعموا وضعهم كشيوعيين ، إلى أن تكون لهم بنية تربط بصورة ملموسة الفكر الفردى بالفكر الجماعى ، التأملات النظرية بالممارسة الجماعية ، و «الهوية الشيوعية» بالتبادلات بين جميع من يشاركون فى هذه العملية ؟ ولعلنى أجيب عن التساؤل الأخير بالنفى ، فمن الصعب تصور هذه العملية التى تهدف إلى التحرر الإنسانى دون أن نجمع ونوحد الأفكار والممارسات الكفيلة بتحقيق هذا التحول الاجتماعى . ولكن لا يمكننا تبعا للبلد أن نقرر أى نوع من التنظيمات قادر على القيام بهذه المهمة . علينا ألا نأخذ هذه المسألة بصورة درامية . فكثيرا ما نتناقش على سبيل المثال مع روجيه جارودى الذى لم يعد عضوا فى الحزب الشيوعى الفرنسى على الرغم من أنه ما زال يعتبر نفسه شيوعيا . وصحيح أن جارودى ما زال شيوعيا لأنه يشارك بالفعل فى هذه العملية التى تهدف إلى إلغاء الوضع القائم . ولكن فى فرنسا لا يوجد أمل فى تخطى الرأسمالية دون وجود حزب شيوعى ، ليس على صورته التى كان عليها فى وقت ما ولكن كما يريد أن يكون من خلال تحوله المستمر . وأكرر مرة أخرى ، إنه بدون تكوين رابطة نابعة من أفراد يجمعون من خلالها أفكارهم وتطبيقاتهم الخاصة بهم وبآخرين ، لا يمكن أن نأمل فى تغيير النظام القائم. أن تكون شيوعيا، قد يبدو هذا ادعاء كبيرا، ولكنه

يتطلب تواضعا شديدا ، لأننى وحدى لا أستطيع أن أجعل العملية الشيوعية تتقدم . هذا على الصعيد الدولى ، وكل بلد له خصوصيته ، فالأمر فى فرنسا يختلف عنه فى إقليم الكيبك فى كندا، لأن التاريخ مختلف والأبنية مختلفة.

– أرنو سبير: فى النهاية أود أن أؤكد باختصار على أن الوضع الحالى يدفع بكل واحد منا إلى طرح تساؤل ، فبعد فشل النظام الاشتراكى بالنسبة للدول ، وبعد أن تكشف عدم قدرة النظام الرأسمالى علي مواجهة أى من التحديات القائمة ، فتح إمامنا مجالا كبيرا مما جعلنا نتساءل جميعا عن الرهان الخاص بزمننا وأى نوع من التنظيمات يلزمنا الآن لمواجهة هذا الرهان؟

٤ - مــاركس فى غــير زمنــه

دانييل بن سعيد ، فليسوف واستاذ محاضر بجامعة باريس ٨ صدر له مؤخراً عملان يحضون على التفكير بشكل مغاير فى مدى اسهام ماركس فى مجتمع القرن القادم . فى كتابه "ماركس ، القادم فى غير زمنه" يهدم بن سعيد الصرح العقائدى الذى أسهم محللى ماركس فى حبس مؤلف "رأس المال" داخله ، أما فى كتاب "عدم توافق الأزمنة" يقدم نقداً عن الحرية الاقتصادية والحداثة فى السوق فى ظل الليبراليا المعاصرة وهى دعوة لاحلال عالم تعددى الفرص ، تحكمه قوانين نزعية ، محل آخر الغلبة فيه لمفهوم المعاصرة . وهى دعوة لاحلال عالم تعددى الفرص ، تحكمه قوانين نزعية ، محل الغلبة فيه لمفهوم الحتمية ، وهو بذلك يحدث ثورة فى مفهوم الزمن ذاته.

أخذ الفليسوف دانييل بن سعيد على عاتقه مهمة الاسهام فى عملية تفكيك واعادة بناء ملامح جديدة تماماً لفكر ماركس ذلك لفكر المتجدد الذى ما زالت الحركات التحررية للشعوب فى نهاية

هذا القرن تستمد منه افكارها دون ان تدرى . صدر لبن سعيد فى النصف الاخير من عام ١٩٩٥ وفى ذات الوقت تقريباً كتابان يحملان عنوان "ماركس ، القادم فى غير زمنه" و "عدم توافق الازمنة" . ولعل جدة تلك الاعمال لا تكمن فى الموضوع المطروح ذاته ، فهى لا تعطينا فرصة التحدث عن "عودة ماركس" بقدر ما هى دعوة للأخذ فى الاعتبار امكانية تفجر ذلك الفكر من جديد بعدما يتحرر .

– يدعى البعض ان من تمسك بماركس فى الماضى لم يعد لديه اليوم من نظرية يرتكز عليها ، خاصة ان هناك ضرورة ملحة تدعونا للوصول إلى حلول للمشكلات التى تصطدم بها شعوب العالم فى جهودهم من أجل التنمية . فما هو رأيك فى هذا الموضوع؟

– دعونا لا نخلط بين الزمن الذى تقع فيه الضرورات السياسية ، والفكر الفعال الذى يتطلب زمناً اطول فمنذ عام ١٩٨٩ حدثت تطورات هامة على الصعيد العالمى . ومن ثمة ، بدى لى من الاهمية بمكان ان اعيد حصر الافكار التى نؤمن بها، وقد اقترحت علينا بعض النفوس الطيبة التخلص من تلك الافكار حتى نتخفف من حملنا . ولكننى ابدا لم أؤمن بهذا . فالمسئلة بالنسبة إلى تتمثل فى معرفة أى ماركس نحن اليوم بحاجة إليه ، وما مدى مشروعية القراءات التى نقوم بها حالياً لفكره . ان أى نص تأسيسى كأعمال ماركس قد يولد مع كثافته

تفسيرات كثيرة . على ان تلك التفسيرات يجب الا تنبنى على أسس عشوائية أو هوائية وإنما عليها ان تكون مضاهية للنص الاساسى ، نابعة منه لكشف اللثام عن بعض جوانبه التى قامت "الدولية" الثانية بحجبها لفترات طويلة . هذا العمل يتطلب منا زمنا طويلا لاعادة التعريف بتلك المفاهيم واعادة بناءها . والواقع هو الذى سيفرض الاسئلة ، سواء كانت تتعلق بالقومية أو العلم اليوم أو التحول الذى طرأ على الطبقات الاجتماعية . أما الاجابات فهى تتطلب رفض ارتداء عباءة الايديولوجيات الليبرالية الجديدة .

– فى تقديركم ، هل اصبح وجود تفسيرات متعددة للماركسية حالياً شرطاً لمواصلة فكره ونشاطه مثل ما نشهده فى العالم الآن؟

– ان الحوار ضرورة مفروغ منها . ولكن هذا لا يعنى بالضرورة ان نرضى بأى شىء باسم التعددية السياسية التى تعد أحد الشروط التطبيقية للديمقراطية. يمكننا ان ننتقد الديمقراطية كما هى مطبقة حالياً فى صورتها البرلمانية. ويمكننا ان نضع تصوراً لأشكال ديمقراطية تكون أكثر مباشرة وقرباً من المواطن.

– ولكننا اذا أردنا وضع أى مشروع يخص المجتمع فعلينا ان نمرره بالضرورة من خلال هيئات متعددة حتى تكفل له دعماً جماعياً وسياسياً . وليس لهذا اية علاقة بالعملية الانتقائية . وفى

تقديرى أن أى تنظيم سياسى يستلزم حد أدنى من الاتفاق بشان المسائل الكبرى الحالية ، من احداث دولية وحروب وثورات ومسائل اجتماعية . وهذا لا يعنى ان هذا الاسلوب هو الامثل بالنسبة للمسائل النظرية ففى أى مؤتمر يمكننا ان نرد امر إلى صراع الطبقات ولكننا لن نستطيع التصويت على تعريف ما . إذا فهناك مستوى آخر لتلك الاشياء ، لا يرتبط باجراءات أخذ القرارات العادية . ومن هنا نجد ان هناك فرصة لتعددية نظرية من طراز آخر . فى مستهل كتابى "عدم توافق الأزمنة" اتحدث عن قراءات فى كتاب "رأس المال" بصيغة الجمع إذ انه لا يمكن اعادة قراءة ماركس مع غض النظر عن الخلافات العميقة التى علقت بميراثه الفكرى لقد نمت بالضرورة نظرتنا لماركس طوال قرن من الزمن وبالنسبة لى ، اتاح لى كل من انطونيو جرامسكى و والتر بنجامين فرصة بعث ماركس من مرقده بعدما نساه اصحاب الفكر التقليدى طويلاً . ويبدوا لى أنه من البديهى ان يظل المنطق العام لكتاب "رأس المال" هو ذلك الذى نسير فى اطاره لمتابعة المناقشات التى تعثرت بسبب قراءات منفردة لا يوجد فى فكر ماركس نظرية للأزمات أو الطبقات . وما زال موضوع العمل الانتاجى بحاجة إلى مزيد من التعمق . ويوم يتم لنا فهم المنطق الكلى الذى يربط بين الاجزاء الثلاث لكتاب "رأس المال" فقط حينئذ سوف تتضح لنا مسائل مثل العلاقة بين القيمة والثمن أو تحديد الطبقات ، بشكل مختلف . هذا ما يدعونى إلى

الاعتقاد ان الفصل غير المكتمل الخاص بالطبقات انما قد أتى بالفعل فى محله من الجزء الثالث حيث يلعب دوراً افتتاحياً.

– كنت اكثر من اكد ، بعد ارنست ماندل ، على الدور غير المسبوق للزمن كقياس للانتاج واعادة الانتاج وكعلاقة اجتماعية فى أعمال ماركس . فهل مفهوم الزمن عند ماركس يختلف بالفعل عن مفهوم الاصل والتطور والنهاية والقبل والاثناء والبعد التى يعتقد كل واحد انه يكتشفها بالتجربة؟

– على العكس أسطورة ماركس كرجل مفكر فى نهاية تاريخ عالم ينغلق على ذاته ، أعتقد أن مقالات عام ١٨٤٥ – ١٨٤٦ وهى تحديداً التى تحمل عنوان : "العائلة المقدسة" و "الايديولوچية الالمانية" و "دراسات عن فويرباخ" – إنما تبتعد بشكل مؤكد وواضح عن الفلسفات النظرية لكانط وهيجل بشأن التاريخ . ولكن نبذ تلك المفاهيم واقصاءها جانباً يقودنا إلى التفكير فى الزمن بشكل مغاير . إن ما ينبذه ماركس هو فكرة ان التاريخ ما هو الا حركة طولية لفكر يعى ذاته فى اطار زمنى. إذا هو لا يتحدث عن الزمن الخاص بالدين أى زمن البعث والخلق ، ولا عن الزمن المجرد . وإنما هو يتناول الزمن الذى هو أولاً وقبل كل شىء علاقة اجتماعية . وبذلك لا يكون مجرد زمن وإنما زمنية متلاحقة . فهناك زمن الانتاج وهو زمن الاستغلال ، وهناك زمن الحركات الذى يثير اضطرابات ، وما يتبعه من امكانية حدوث ازمات ، وكذلك زمن اعادة الانتاج . إذا ثمة تنظيم

للزمن ماثل تماماً فى حركة رأس المال ذاته .

ان القيمة هى زمن لعمل ضرورى من الناحية الاجتماعية . ولكن يصعب تحديد قدر تلك القيمة فى حد ذاتها . وإنما تتحدد بشكل ما من خلال التنافس والثمن . كما ان هناك العلاقة الاجتماعية التى لا يمكن قياسها الآن بزمن العمل كما يحدد ذلك رأس المال . فكيف لنا أن نحدد على سبيل المثال كم العمل المنزلى الذى يقع بشكل أساسى على عاتق المرأة ، أو أى عمل له علاقة بالبيئة كتجديد الطاقة أو الخسائر التى تلحق بالغابات أو المياه؟ لقد وضع ماركس فى اعتباره ان قياس أى ثروة عن طريق زمن العمل اللازم لن يكون سوى قياس ضعيف . وأعتقد أنه من نواحى عديدة هذا هو الحال الذى وصلنا إليه.

أما الركيزة الثالثة لذلك التجديد فتتعلق بالزمن الفيزيقى الذى كان يمثل الدعامة الاساسية لفكرة السببية . فـ "أ" هى سبب "ب" شريطة أن يكون الزمن الذى يربط بين الظاهرتين متجانس ويمكن قياسه . كم كان ماركس يود ان يصل إلى قوانين مماثلة لتلك التى تحكم الفيزياء . ولكنه أدرك ان الاقتصاد السياسى له أوضاع تتسم بالغرابة وعدم الانتظام أو الدقة . وعلى هذا فقد تحدث عن "القوانين النزعية" فهو يبحث بالفعل عن أشكال جديدة موسعة للسببية . ومنذ ذلك الحين ، ومع الفيزياء الحديثة ، ونظريات الانظمة والمعلومات ذهبنا فى هذا الاتجاه إلى أبعد من هذا .

اكان ماركس إذا سباقا فى مجال التاريخ ومفهوم الزمن الواحد والزمن التعددى الذى امتد و منذ ذلك الحين ليشمل مجال الطبيعة؟ وبينما كانت الفيزياء التقليدية تدعونا إلى اكتشاف عالم حتمى وقوانين تسير فى اتجاه واحد هل تخيل هو عالم يحكمه الممكن وتديره قوانين نزعية؟

– انها سببية مركبة وموجهة تختلف عن تلك التى تفرضها الحتمية التقليدية . وبالطبع هى تغير نظام تحكمه تناقضاته ذاتها . فى رأى علماء الفيزياء انه يصعب حاليا التنبؤ بنتيجة هذا النمو . ولكن قد نحدد ما يمكن ان نأمله ، ونضع افتراضات لذلك بحيث نسعى كى تتحقق . وعموماً حتى وان كانت تلك مجرد ملحوظات خاصة خطها ماركس لتذكره شخصياً ببعض الأشياء إلا أنها تمثل نسق أو مفاهيم تتيح لنا ان نفكر فى التاريخ على هذا النحو . وعلى عكس الحتمية السببية التى يلصقونها به نجده يؤمن بعدم توافق التيارات القضائية والجمالية والاقتصادية . فكل هذا لا يسير بنفس الايقاع . وهنا تكمن بالفعل عناصر فكرة النمو غير المتعادل وكذلك فكرة عدم التوافق الزمنى . ومن ثم يتبين لنا ان النظام السائد لا يتوافق ونظام رأس المال . اننى مدرك أن تلك الافكار قابلة للمناقشة . ومع ذلك ، صحيح انه بمجرد ان يتحكم رأس المال ليس فقط فى التبادلات التجارية وإنما فى الإنتاج بشكل مباشر لا يمكن لشريط الزمن أن يعود من أوله فنتخيل سوق بدون رأس مال ومنافسة وبطالة ، كل هذا

سيبدو مجرد حلم ومحض خيال . أما فيما يتعلق بترشيد الاقتصاد ، والانتقال إلى الاشتراكية أرى أنه سيكون من العبث على سبيل المثال ان نجعل من المشروعات التجارية البسيطة أو المنشآت الصغيرة مشروعات اشتراكية . وفى مقابل هذا ، ودعونا نتذكر فضيحة خصخصة المياه على سبيل المثال ، نجد ان هناك ضرورة ملحة تدعونا لايجاد نظام تلعب المحافل السياسية فى اطاره دورها كاملا . والتاريخ لحسن الحظ لا يضن علينا باختراعاته . علينا الا نهمل مسئلة الملكية التى تتخذ القرارات . نحن نتحدث اليوم عن "شركات خاصة بالمواطنين" . ومن وجهة نظرى ان أساس المؤسسة الرأسمالية قائم على الاستبدال المتمثل على حد سواء فى تنظيم الوقت أو الانتاج أو تقسيم العمل أو الهيكل التنظيمى . وعلى العكس من ذلك نجد أن كل ما يتعلق بالخدمات العامه يطرح قضية الملكية الاشتراكية ، وليس العامة ، التى من شأنها توجيه الاقتصاد سياسياً . كما ان هناك ايضاً الضرائب واسلوب طرح قضية الاسكان والملكية العقارية . وكذلك هناك ضرورة ان تخضع بعض وسائل الانتاج والمواصلات للنظام الاشتراكى حتى وان كانت تلك الحلول غير كافية . كل هذا يجعلنى اقول انه رغم الوضع غير الجيد للنظام الرأسمالى إلا أنه مازال فى الواقع النظام القائم بالفعل ومازلنا بعيدين تماماً عن معرفة كيف يمكن ان نتخطاه بحيث يتم القضاء عليه . ان كل ما يحد من الاستغلال ويضع تعريفاً للعمل كحق لا

يجوز التصرف فيه ، يدفعنا بالضرورة فى ظل هذه الظروف نحو هذا الاتجاه.

– الم تكن تلك التـأملات عن الزمن ورأس المال وراء سـعيك لإيجاد علاقة بين صراع الطبقات وانماط الصراعات الاجتماعية الاخرى؟

– ان فكرة تشكيل الطبـقـات من خـلال الصـراعـات ليست بالأمر الجديد ، وإنما تحدث عنها من قبل التوسير . فالطبقات لا تقوم لها قائمة إلا من خلال صراعاتها . وفى هذا الصدد اعتقد انه غـالبـاً مـا تفـهم هذه النقطة عند مـاركس بصـورة خـاطئة . طبيعى ان يكون الفكر فى هذا الشـأن تصنيفى . فنحن نصنف الفئـات الاجتماعية الواحدة بالقياس للاخرى . أنا لا اقلل من شـأن علم الاجـتمـاع القـائم على التـجربة ، فـهـو مـفـيد . ولكن اسلوب ماركس ليس اجتماعى بالدرجة الأولى . وإنما يعتمد على تناول تلك العـلاقة الصـراعـيـة بين رأس المال والعـمل فى مـجـال الانتاج والتداول بين الشراء والبيع من خلال قوة العمل ثم اعادة الانتاج . ان الطريقة التى تتفكك بها الظروف العامة للانتاج لقوة العمل انما تضفى على المنظومة كلها صور للصراع . وعلينا ان نفكر اليوم فى تعددية الصـراعات دون ان نترك مع ذلك انفسنا نهبا لتشتيت تلك الصراعات . هناك صراعات بين الدول والامم وهناك عـلاقـات تتسم بالصـراع بين الاجناس أو الجمـاعـات أو الديانات . كل هذا لا يمكن تفسيره من وجهة نظرى الا من خلال

موضوع الطبقات . فى اعتقادى انه اذا فصلنا بين المسائل القومية والعلاقات الطبقية فسرعان ما سوف تتراجع ، خاصة ان لم يصحبها شكل من اشكال التداعيات او الرغبة فى البقاء فى حوار أو على علاقة بالآخر . وفى هذا الصدد كان للامة دور بارز فى تجاوز الذاتيات . وكانت ولاتزال بلا شك خطوة للأمام على طريق الانفتاح والعالمية . غير ان هذا الامر يجب الا يقودنا إلى المبالغة فى تناول كلمات الجمهوريين . فهو لا يكفى فى حد ذاته لوضع بناء أوروبى جدير بمتابعة المسيرة بعد فشل اتفاقية ماستريخت . اننى على قناعة تامة منذ امد طويل بانه إذا قامت اوروبا على وحدة نقدية فى اطار من الانحسار والركود الاقتصادى فلن يؤدى ذلك إلى أى نجاح.

– تتسم العقليات بصورة عامة بالتحفظ اكثر مما ترتكز على الواقع ، ولنا ان نعتقد بالطبع ان التحولات التى تطرأ على المجتمع سيكون من شأنها تطوير هذا الفكر ولكن إلى ان يحين هذا الا تشكل عائقاً شديداً فى سبيل تلك التحولات؟

– لقد اعتبر البعض احداث مايو ١٩٦٨ مجرد صخب او ثورة ثقافية . ولكننى اميل إلى الأعتقاد بأن أكثر نتائج تلك الأحداث إيجابية هى أنها دمرت تلك الحلقة المفرغة التى كان يدور بداخلها الثوريين ، ويناضلون من داخلها ضد العقليات الرجعية . لقد ابرز ماركس ازدواجية التقدم حيث أنه تقدم من ناحية وتراجع من ناحية اخرى . فحينما وجدت البنية النقابية ركيزتها فى

ا وبد سه ه د رحت إلى حد ما قضايا المجتمع عن نطاق اهتم اماتها وظل هذا البعد الاجتماعى شاغراً ، فى حاجة إلى ن تطرق الد م ة خرى انى اتشكك فى اليوطوبيات الكبرى الى تتحكم فى المدن السعيدة . ولطالما هاجم ماركس تلك اليوطوبيات الخيالية فى المقالات التى كتبها فى صدر شبابه . وقارن بينها وبين ما يسميه البعض اليوطوبيات الاستراتيچية كفكر يدفع إلى الامام ، يستكشف ويشكل انطلاقة نحو الممكن ، ومن هذا المنطلق ، فاننى أرى ان ثمة بعدا خيالياً فى كل سلوك مخرب ما يحضرنى الآن هو المسيحية العلمانية لولتر بنجامين. وكذلك اليوطوبيا المنقحة القائمة على "الأمل" لارنست بلوك ، والتى اصبحت خط دفاع للنظام البيروقراطى الستالينى ورد على النقص لذى يعانى منه الخيال الاشتراكى.

- فى مقدمة كتاب "ماركس القادم فى غير زمانه" التى وضعت لها عنوان "صاعقة غير مسموعة" استعرضت ماليس فى نظريه ماركس ، ثم وصفته بأنه "من يخوض الممكن بجرأة" فما الذى عنته بهذا؟

اعتقد انه حان الوقت لابراز بعض النقاط التى لم يخوض فيها ماركس والتى طالما اهملتها الابنية الماركسية او الاتجاهات التقليدية القائمة ، فالظروف تبدو لى فى مجملها مواتية لاعادة احياء بعض المسائل التى اثارها ماركس بينما لم يكن رأس المال بمثل قوته الحالية سواء على الصعيد الدولى أو العالمى . اننى

أدعو الى قرأة سر تقلدية بلقى لضو على فكر ماركس وخاصه
فيما يتعلق بالمسائل لحاليه التى يطرحها التاريخ والزمن
والصراعات والعلم حتى لا دعو عادة ما مذهب او عقيده
فلطالما هاجم ماركس الافكار المذهبيه واعتقد انه قد حان
الوقت لاستخلاص عناصر وادوات من اجل اعاده البناء النقدى
وهذا يستلزم رؤية جديدة للزمن وفيما يبدو ان تلك هى النقطة
التى لم تأخذ حقها فى أعمال ماركس، ففكرته عن الزمن لا
تؤدى إلى متابعة الزمن فقط كنبض وايقاع وذبذبة لعلاقة
اجتماعية وإنما هو ايضاً بيان لزمنية غير متجانسة فالزمن
ليس فقط للنظريات والضروريات السياسية وانما هناك ايضاً
زمن الفكر والاكتشافات العلمية او بصورة اكثر شمولية هناك
زمن للسياق وزمن للحدث . نظرة إلى تلك الازمنة التى تتشابك
ان عصرنا هذا كما كتب ديريدا نقلاً عن شكسبير هو حق عصر
خرج عن صوره

اجرى الحوار: ارنوسبير

٥ - عـودة إلـى نهايـة التاريـخ

«نهاية التاريخ» عبارة راجت فى الآونة الأخيرة، فهل كانت الماركسية وراء تداولها أم أن الفضل فى ذلك يرجع إلى تأويلات غير موثوق بصحتها لبعض مفاهيم الفلسفة الهيجلية. على كل لا أهمية لذلك. فالقضية معروفة فى كل الأحوال ومازلنا نعيش فى كنف التاريخ. بيد أن الساعة تقترب، وأوشك أن يحين الرحيل ليبلغ التاريخ مداه ونصبح خارج دائرته. ولئن كان التاريخ لا يزال قائماً من خلال بعض الأحداث التى نعيشها، فذلك مرجعه لحالة اللاوعى التى نحياها. فمازلنا نشهد حروب وثورات، وظلم ونضال فى سبيل الحرية. وتلك الأحداث ضرورية، كى يلمس الجاهلون أمثالنا ما بدا واضحاً منذ زمن بعيد للفكر الإنسانى المستنير من أنها النهاية الحتمية بل والسعيدة فى أن واحد للتاريخ بيد أن الحكمة والعقل لايجدان مبرراً كافياً لكل ما يحدث الآن.

وبعد، من الضرورى أن نتفق حول بعض العبارات، فقد ينتهى

التاريخ بانقراض الجنس البشرى الذى هو أساس التاريخ، أو باختفاء الإنسانية التى قد تدمر نفسها بنفسها، أو قد تؤدى التحولات التى تطرأ ببطء على الظروف الطبيعية إلى النتيجة ذاتها، وحينئذ، لن يكون للتحدث عن التاريخ من معنى. فمن بين جميع الكائنات التى نعرفها، الإنسان وحده هو الذى له تاريخ. وهو لا يدرك ماضيه هو فحسب وإنما هو يدرك ماضى الأرض والحيوانات والكون ذاته. ولا يوجد أى كائن غير الإنسان يتذكر ما حدث لأجداده أو يتنبأ بمستقبله.

فالإنسان وحده يمتلك خاصية اللغه أى القدرة على التفكير، ويملك التحدث عن الممكن حدوثه، عن تلك الصورة الخلفية التى يفصل عنها الواقع ليصبح له دلالة. وبمعنى آخر، لا تاريخ لمن لا يستطيع أن يقول: كان بإمكان هذا الأمر أن يأخذ مجرى آخر. ومن هنا، نستطيع أن نتبين ما قد يحدث بالفعل إن اختفت الإنسانية، فلا تاريخ دون وجود إنسانى وإذا قضت الإنسانية نحبها فلا مفر من أن يتبدد بالقطع عالمنا ونختفى من الوجود. ولئن كان المبدأ الثانى لقاعدة الحوار الديناميكية يعطى وصفاً دقيقاً لتطور الأحداث- الأمر الذى يؤكده جميع علماء الطبيعة- فمعنى هذا أن الحالة النهائية للعالم ستتسم بغياب كل ما يمكن أن نسميه بالنظام أو التنظيم، وسيسود الكون مزيج من الجزئيات. وعلى افتراض أن عقلاً بشرياً استطاع أن ينجو من كل هذا بمعجزة، فلن يكون ثمة أحداث يلاحظها أو يراقبها. على

به فـ را س راه ى لد ـاذ، فنحن نعلم أن هذا نوع من العبث ولكن من الواضح انه حينما نتحدث عن نهاية التاريخ فإننا لا نقصد هذا النوع من النهاية.. فمن الصعب تخيل تصفية جذرية وكلية لزمن أو توقف تام للأحداث أو موت وفناء للعالم بأسره ولكننا نتمنى، نهاية ذات نتائج حسنة وسعيدة. وبالتالي، نتصور انه بعد انقضاء اللحظة الحاسمة سيظل على الأرض بعض الكائنات الإنسانية تستفيد من هذا الحدث الذى يمكننا أن نسميه ما بعد التاريخ والأمر ليس بحاجة إلى مفكر عظيم كى يقول إنه بعد نهاية التاريخ سيستمر الزمن فى الجريان.

وبما أن الزمن لا وجود له إلا من خلال الأحداث فإنه يصعب تخيل زمن خالٍ من الأحداث إلا بشكل نظرى يصعب معه إقامة حياة حقيقية، فإن إنسان ما بعد التاريخ شأنه فى ذلك شأن إنسان ما قبل التاريخ سوف يعيش كما اعتاد. ومن هنا نستطيع أن نستنتج أن شيئاً لن يحدث للأفراد، فالإنسان سوف يستمر فيما ألفه، يولد، ويعيش ويموت ويكون سعيداً أو تعساً أو غير قانع وراض عن حياته، أو هانئاً، فقط. قد تختلف مناسبات سعادته أو حزنه عما هى عليه الآن بالنسبة لنا. أى أن التاريخ لن يختلف بعد نهاية التاريخ.

أيعد إذن حديثنا عن نهاية التاريخ حديثا أجوف لا معنى له، أيكون محض عبث أن نذكر أحياناً نهاية مادية لا تعنى أحد، أو تغيراً وهمياً لن يتغير معه شىء جوهرى. كان يجدر بنا أن نتأكد

من ذلك لو لم تكن فكرة نهاية العالم شائعة إلى هذا الحد، ولو لم تكن الإنسانية قد أجمعت على اعتبار التاريخ داء إلى الحد الذى أصبحت تأمل معه فى كل مكان أن يتم التخلص منه فى ظرف ألف عام قادم. ولكن الإنسانية وجدت أن عليها تفسير بداية ونشأة هذا الداء. فعلام تدل نهاية العصر الذهبى، نهاية الحياة على الجنة الأرضية، وانسحاب الآلهة، والأبطال من عليها، إنما تدل على إحساس واقتناع بأن التاريخ الإنسانى يمر بأزمة لا يستطيع معها إلا أن يأمل الفكاك منها . ولعلها جرأة منا أن ننعت الإنسانية جمعاء بالجنون ، وأن نصف أحلامها الموغلة فى القدم ، والتى لا تزال تتمسك بها بشدة ، بأنها أحلام شاذة.

قد تساعدنا هذه التأملات على أن نتواضع بعض الشىء وعلى أن نفهم حقيقة الأمر . فما نريد أن نشهد نهايته ليس التاريخ بشكل مطلق ، وإنما التاريخ السيىء ، أو التاريخ كشىء سيىء على وجه التحديد . ففى الواقع ، وهذا الواقع اتضح لنا الآن ، أننا لا نريد أن نشهد نهاية التاريخ ، وإنما نهاية المساوىء والآلام . أى ليس نهاية التاريخ بمعناه العام ، ولكن نهاية تاريخ تعس لأنه تاريخ حقبة من الزمن سيطرت عليها الآلام والمعاناة.

فالإنسانية لا تنشد فناءها ، ولا تحلم أيضاً بالتدهور التام والفناء الشامل – على الأقل وفقاً لمعتقدات يونانية ويهودية ومسيحية سائدة فى بعض بلدان حوض البحر الأبيض . إذ إن الإنسانية تريد أن تعيش وأن تشهد أحداثاً وتحيا زمناً هو فى

الواقع رمنها وان نحبـ ه مي سعاده تم ندرك انها لم نصل بعد إلى تلك السعاده وإن هذ التاريخ الذى تحياه مغاير لما تنشده ، وما هو حتى الآن إلا قدر أعمى وسلسلة من الأحداث غير المعلومة والتى هى فى أكثر الأحوال أحداث غير سارة ، وإنه تاريخ مفروض علينا ويجب أن نتحمله رغم أننا لم نختره ولم تخطر على أذهاننا فكرة اختياره

وبهذا ، يأخذ التاريخ معنى مغاير تماماً لما كان عليه ، فالنهاية هى الهدف الآن . هدف الإنسان والإنسانية معاً ، ما ينتظرونه وينشدونه . وأصبحت نهاية التاريخ هى نهاية للخطوب والنوازل والآلام . نهاية للمآسى التى لم نكن مسئولين عنها وإنما كانت تسعى إلينا وتطبق على رؤوسنا . ويبدو أن الأمر ظل دائماً على هذه الحال ، وإن ظلت الرغبة فى التغير دائماً عارمة بحيث يصعب أن نجد حقبة من الزمن ، أو حضارة من الحضارات ، لم تشهدها فلا مدعاة إذن للاستغراب من أننا أول من يعبر عنها لقد أرادت الإنسانية دائماً أن تشهد نهاية آلامها ومعاناتها ، وظلت دائماً على قناعة بأن الآلام التى تعانى منها ليست من جراء أخطائها وحدها . ولا يمكن أن تنسب كلها للأحياء ، فهم لم يتسببوا فيها كلها وهى ليست نتيجة للنوايا السيئة للأفراد الذين يشكلون الإنسانية المعاصرة وإنما ترجع إلى خطأ ارتكب فى بدايات الزمن، وإلى صراع بين آلهة خيرة، وأخرى شريرة . أو إلى قدر أعمى

وظلت الإنسانية تأمل أن تحدث معجزة أو أن تدور عجلة القدر دورة مختلفة لتشهد نهاية هذه الحقبة التعسة. إذا فهي باختصار ظلت تحلم وتأمل أما نحن فلا نكتفي بالأمل، وإن كان ضرورياً، كي نخطو خطوة إيجابية، غير أن هذه الخطوة تتطلب بعض الأمور، فالإنسان يريد أن ينهي الأزمنة التاريخية، أو بمعنى آخر، يريد للعنف، للظلم، للمعاناة أن تختفي، أو ببساطة نقول، إن الإنسان في زمننا هذا يتحرك ويقوم بفعل ما، أو هو يريد هذا أو يأمل. والإنسان يُعَرِّف نفسه بأنه كائن فاعل، وإن فعله يهدف إلى إنهاء هذا التاريخ الذي يعلمه جيداً وهو يشعر بمسئوليته؛ إن لم يكن على المستوى الفردي، فعلى الأقل كعضو في المجتمع الإنساني، ويؤكد أنه إن دام التاريخ وقتاً أطول فإن هذا خطؤه كإنسان وعليه أن يغيره، ويغير أيضاً مجريات الأمور.

هذا هو الجديد. ووراء هذا التغير أسباب أكثر ثورية من كل ما نسميه ثورات وهي أسباب واضحة. فالإنسان، للمرة الأولى يرى نفسه عاملاً ومنتجاً ومغيراً لظروف حياته، ويشعر أنه سيد الطبيعة. صحيح أن الحتمية لا تزال جاثمة عليه، وإنها قد لا تزول عنه أبداً، ولكن الإنسان كنوع بشري، أو بشكل أدق كعنصر في مجتمع عمل عالمي، يكافح الطبيعة ويحارب الفاقة ولا يجعل شيئاً بشكل عام يخرج عن سلطانه وإن لم تكن الحياة كما يجب أن تكون عليه، فذلك لأنه لم يفعل اللازم من اجل

تغييرها ، ولذا فهو يصنع نهاية التاريخ في اعتباره بما أنه يرى ما يجب أن تكون عليه تلك النهاية وبما أننا قادرون على البلوغ بالتاريخ نحو هذا الهدف . فإننا قد نفشل . واحتمالات ورود الفشل قائمة ولكنه سيكون من صنعنا وليس بسبب "قدر ما" أو من جراء قوة خفية شريرة.

ولكن ما هى إذن نهاية التاريخ التى نتحدث عنها ؟ وإن كنا واثقين إلى هذا الحد من نجاحنا ، أو على الأقل من مسؤليتنا فى حالة حدوث كارثة ، فحرى بنا أن نكون قادرين على تحديد ما نريده بدقة . فهل نستطيع ذلك حقاً ؟ أيوجد أحد ممن يتحدثون فى هذا الشأن قادر على ذلك ؟ ولعل الاستنتاج الذى وصلنا إليه يعد مذهلاً بحق ، ففيما يبدو ، لم يستطع أحد أن يفعل ذلك . نحن نجهل ما نريد ولا نعرف إلا ما لا نريد . أنخلص من هذا إلى أننا أفلتنا من عبثية القدر لنقع فى شرك مشروع أخرق مجنون . أنكون ممن لا يعلمون ما يريدون ومع ذلك يرغبونه بشدة . قد يحق لنا أن نأخذ أنفسنا على ذلك إن كنا تنبأنا بشىء مسبقاً وخططنا له، ولكن لحسن الحظ أن شيئاً من هذا لم يحدث أن يوضع أساساً فى الأعتبار. إذاً ما الذى نريده؟ أنريد حياة حلوة وعالماً إنسانياً؟ ولكن ، ما الحياة الحلوة ، وما هو العالم الإنسانى بحق؟ نحن نجهل الإجابة على هذا التساؤل. ولكننا نعلم فقط أن حياتنا وعالمنا اختلفا عما كان يجب أن يكونا عليه . فهل هذا وحده قليل؟ . فإذا استخدمنا أسلوباً إيجابياً

للتعبير عما ذكرناه آنفاً فيمكننا القول إننا نريد أن نتحرر مما يقهرنا ويؤرقنا ويحول بيننا وبين السعادة. سوف يتشكك قلة فى مدى إيجابية مثل هذا البرنامج. ولكننا نستطيع أن نقول إن الحرية ما هى إلا غياب الضغوط. والسعادة هى الحالة التى سوف تتبع الآلام والخوف من البلاء . وهو أمر يمكن وصفه بأنه إيجابى فى حد ذاته ، ولكننا لا نستطيع أن نعبر عنه إلا بعد أن نلغى من وجودنا بعض الأشياء مثل الآلام والضغوط ، فنحن نتمنى لكل ما يلغى وجودنا أن يختفى . وقناعتنا أن الحياة الحقة، أى الحياة الإنسانية بحق ، السعيدة الهانئة ، سوف تبدأ وتمتد بمجرد أن ينتهى التاريخ . وهذا أمر إيجابى ، بل إن هذه هى الإيجابية بحق بالنسبة للإنسان . وإذا كانت الحرية ضرورة فيجب ألا يحاول أحد وخاصة من لا ينعم بالحرية مثلنا ، أن يحدد ما ستكون عليه حياتنا القادمة ، فهى لن تكون حرة ما دمنا أردنا أن نحدد مسارها منذ الآن . فنحن لا نستطيع أن نفرض على أنفسنا محتوى سعادتنا المقبلة ، إذ يجب أن أحترم حريتى القادمة وسعادتى المرتقبة واكتمال ذاتى بذاتى. إذ أردت ألا أقع فريسة المتناقضات التى سوف تجعل تفكيرى غير متجانس مع تخطيطى . ورغم أن هذا ليس بالأمر اليسير ، إلا أننى قد أستطيع أن أعرف ما لا أريده ، وكل ما يجب أن يزدريه أى شخص حكيم ، كل ما يعنى معنى الحياة الإنسانية وكرامتها فإننى كإنسان أود ، وأستطيع أن أجرب . وسأحاول بكل حدة

ر عابح ما جنوه لإد انبه ويسيبها ولنفس السبب يجب أن سقط ر الد به جانبها السلبى

و بد لبي أن د ستخلص من هذا أن نهاية التاريخ هى نهاية الحياة اللا أخلاقيه ولكن لنتفق على ضرورة الا نفرض على الأفراد والأمم والأجيال سلوكاً أخلاقياً إيجابياً وأن نمدهم بسعادة لا تتفق وما يرغبون فيه ، وأن نكرر محاولات العديد من الطغاة المستبدين فى أن يجعلوا شعوبهم وأطفالهم سعداء فنحن لا نمنح السعادة ، ولكن يمكننا فقط ، وعلى أكثر تقدير – وهو أمر ليس بالهين ولم نستطع حتى الآن أن نحققه إلا فى أضيق الحدود أن نعمل على إنهاء أسباب وظروف التعاسة والظلم والقهر والحاجة . وكذلك على نشر الثقافة التى بدونها لن يتمكن أحد من تصور السعادة كنوع من الرضا عن الذات وعن العالم ، بحيث لا يلهث أحد وراء اللهو أو التسالى التى لن تنجح على المدى الطويل فى أن تنسينا عدم الرضا العميق الذى نشعر به إن ما تهدف إليه الأخلاق ، ورغم ما قد تبدو عليه هذه العبارة من تناقض ، هو تحررنا من أجل الحرية والمسئولية ، حتى يكون هناك فرصة لسعادة الفرد دون أن تتعارض مع سعادة الاخرين وتحليلى الأخير هو أن ما ترمى إليه الأخلاق هو إمكانية إيجاد معنى للحياة ، لا بصورة عشوائية وإنما طبقاً للحدود التى يمليها العقل والحكمة.

إن نهاية التاريخ ليست سوى ما تهدف إليه الأخلاق ، دينية

كان [illegible] هناك [illegible] فسيصبح الإنسان يومئذ سعيدا
وبها حريته [illegible] أو سيمكنه حريته من اكتشاف معنى
الحياة والعالم وسيكون بصا بإمكانه رفض كل من الحرية
والسعادة وحينما تحقق له الأخلاق عالمه الذي ينشده فقط
عندئذ سوف ينتهي التاريخ . ويبلغ ذلك التاريخ السيى منتهاه
حينما يكون الإنسان قد أدى ما عليه طبقاً لما تمليه عليه أخلاق
الحرية او بلغة عصرنا . حينما يقهر الطبيعة الداخلية
والخارجية وحين يكف عن أن يكون حيوانا ، ويكف عن أن
تكون عواطفه عمياء ورغباته غير محكومة ، وحينما يطوع
الطبيعة الخارجية لا لتكون في خدمة الشراهة الغريزية لشخص
أو لآخر وإنما لخدمة المتطلبات المعقولة لكل إنسان يريد أن يحيا
حياته ، في كرامة وقناعة إن نهاية العالم تعتمد على فعل
الإنسان مع الطبيعة ومع ذاته.

أبلغنا بهذا نهاية تأملاتنا في هذا الشأن؟ من ناحية ما
نستطيع أن نؤكد هذا فنحن نعرف الآن ما نقصده من من عبارة
نهاية التاريخ . بيد أنه ثمة ثغرة مقلقة.. في عالم سنكون فيه
أحراراً ، وسيتمكن كل منا أن يحيا حياة يكون لها معنى
بالنسبة له ، ولن تتعارض مع حياة الآخرين ولن يكون أحد في
صراع مع آخر ، عالم كهذا ، ألا يكون مجرد حلم؟ وإن لم يكن
حلما ، فهل لدينا أمل ولو ضئيل في أن نحياه؟ وأقول انه يجب
أن نعمل على تحقيق هذا العالم إنها قاعدة أكيدة . على كل

كـ معذر ، بومر بها ، لم يكن يريد أن ينـخلى عن صـفتـه كأنر مـمكـر سبـا ا . فكر نعـمل نكد من أجل تحـقـيق تلك اهار ور ر كـ ن لك بمثابة اعتراف منا بأننا تعسـاء وغير راضين عن حياتنا وأننا نحياها في خوف وحاجة ، وإلا فما جدوى ما نفعل إذا وقف فعلنا عند مجرد التفكير والتخطيط؟

ويجدر بنا ان نعترف أننا لا نعرف العالم الذى نـحن بصـدد التـحـدث عنه . والذي لن نستطيع أن نكف عن التـحـدث عنه . فمازلنا متورطين في التاريخ هذا التاريخى السيئ ، أكثر مما كنا نريد وقد تملكنا الخوف من المستقبل وسيطر علينا تماماً . ويكفي أن نلاحظ مدى رواج صناعة المهدئات ، وتضـاعف عـدد من يذهبون لعيادات أخصائى التوازن النفسى الذين لا يتمتعون هم أنفسـهم بهذا التوازن . وعلينا أن نلاحظ أيضـاً العنف الذى شـاع والجرائم التى ترتكب دون أدنى اكتـراث ، وكذلك حـالات انتحار الناجحين . نحن معلقون بين الخوف والأمل ، لا نعيش بحق ثم نريد أن نتحدث عن السعـادة ؟ أليس من الأحكم أن نتـحـدث عن الراحـة النفـسـيـة والمسكنات ؟ على أن مـجـرد الاعتراف الصادق له جانبه المشرق فكل ما تحدثنا عنه يؤدى بنا الى تكوين فكرة إيجابية عن السعادة

وفي واقع الأمر ، اذا كنا نتـحـرك تحـركـاً إيجـابيـاً فـأننا مدفوعون إلى ذلك دفعاً وليس نظراً لأهمية التحرك والفعل في حد ذاته لا ليكون علينا أن نحدد خطوة حاسمة فيما يتعلق بالتاريخ

. ذلك التاريخ الذى اعترفنا انه تاريخ العنف والحب والخوف من الخطوب الذى تداهمنا ، حر سعى لحرد العيش فى الحاضر ولنتمتع بكل ما هو قائم ، وجميل وطيب ورشيد ونحن لا نتحدث عن شئ مجهول لا قبل لأحد به أو بعيداً عن مستوى إدراكنا ولكنه شئ عرفه كل منا ويعرفه حين ينظر إلى طبيعة جميلة أو يشهد أحد الفنون أو يصغى إلى الشعر يجده فى الحياة المفعمة بالفكر والمشاعر والأحاسيس ، وفى لحظات الحب ، تلك اللحظات التى نفقد معها الاهتمام بالأشياء ، بحيث لا ننتظر أو نخشى شيئا ويصبح وجودنا رهنا بوجود كائن ما من البشر ، أو فوق البشر إن كنا مؤمنين . كائن ، لا نريد منه شيئا ، وإنما مجرد وجوده يملؤنا سكينة وسعادة . إن السعادة ليست مجرد اختراع رومانسى . وإذا استطعنا أن نخرج من دائرة التاريخ فى أية لحظة فلن نستطيع ذلك فى كل لحظة.

وأخيراً نقول ، إن نهاية التاريخ هى نهاية القهر الذى يمنع الإنسان من أن يتنبه لحق من حقوقه الإنسانية . ونهاية التاريخ لا تعنى نهاية الأحداث ، أو ألاعدم فناء البشر ، أو سعادة كل المحبين ، وذكاء كل الأطفال وسماحة وجمال كل البشر لبشر ولا تعنى أيضا أنه بعد انتهاء التاريخ ستختفى المآسى ومعاناة الإنسان بل على العكس ، فالإنسان معرض دائما للصراعات والإحباطات وشتى التهديدات . وهو لن يكون إنساناً إذا ما اعتمد على ذاته فقط . والمصاعب التى ستواجه إنسانا حرا حكيما فى عالم حر وحكيم ، ستكون بالدرجة الأولى شخصية

وحتى المأسى سيكون هو سببها الأول وستكون مأساته وحده ، ولن تأتى من جراء ظروف أو فروض أو قوى خارجية . وصراعات الإنسان لن تكون صراعات بين وضعين اجتماعيين ، أو عملين ، أو مصلحتين ، أو مخاوف وضعين ، أو نظامين ، وإنما ستكون لشخصين اختارا أن يعيشا مأساة ، وفضلاها على الحلول التوفيقية أوالحلول الوسط وعن التعرض للشبهات وخيانة أنفسهما . نهاية العالم لن تعنى نهاية الآلام ، وأنما ستعنى أن التعس هو من أراد لنفسه التعاسة وستعنى أن كل إنسان سيكون سعيداً لأن لا شيء سوف يمنعه من ذلك شريطة أن تكون تلك هى رغبته الأكيدة وليس مجرد حلم أو أمنيه.

وبعد نحن لم نصل بالطبع إلى هذا الحد ولكن من الآن ، قد لا تصبح الحرية والكرامة والسعادة بعيدة عن متناول أيدينا نحن محظوظى هذا الزمان ، إن أردنا أن نفهم وأن نرى فى أعماق ذاتنا ما نريدة بحق ، والذى يمكننا أن نحصل عليه بأيسر مما نعتقد ، إذا حولنا رغباتنا إلى إرادة من أجل السعادة ومن أجل التواجد بشكل حقيقى . علينا ألا نكتفى بانتظار نهاية التاريخ ، ذلك التاريخ الذى نعتبره غبيا وشريرا ، وألا نعتقد أن السيطره على العالم الخارجى والطبيعة هى مدخلنا لإحكام السيطرة على العالم الداخلى .. الأمر الذى لن يستطيع ضحايا القدر بلوغه ، والذى لن يكون ايضاً فى متناول الأغنياء ممن ينعمون بملاذ يلوذون به من شر الفاقة والقهر . . أوهم من نسميهم بالمحظوظين .



الفصل الخامس

لويس ألتوسير

المستقبل يدوم طويلا

أوليفيه كوربيه

يان مولييه بوتان

كـان هذان النصـان اللذان يتناولان السيـرة الذاتيـة للويس ألتوسيـر محـفوظين بعناية فائقـة فى أرشيفه الخـاص حين تم العـثور عليـهمـا ، وقد عـهد بهـمـا فى يونيو من عـام ١٩٩١ إلى (معـهد ذاكرة الإصدارات المعاصرة) ليتم نشرهمـا ، مع تعـهد بحسن تقديمهما لما يتضمناه من قيمة علمية عاليه.

ثمة عشرة أعوام تفصل بين زمن كتابة هذين النصين ، وما بين تلك السنين ، وبالتحديد فى السادس عشر من نوفمبر من عـام ١٩٨٠ انقلب مصـير ألتوسير رأسـاً على عقب وانزلق إلى هاوية تراجيدية فى أعقاب مصرع زوجته هيلين ، على يديه ، فى شقتهما فى مدرسة المعلمين العليا بشارع «أولم» بباريس.

حينما قـرأ فرانسوا بودارت – ابن شقيـة ألتوسير ووريثه الوحيد – تلك النصوص خاصة النص الأول الذى يحمل عنوان (المستقبل يدوم طويلا) ذلك النص الذى أصبح كالأسطورة ، قرر طبعها فى كتاب يكون فاتحة لإصدار عديد من المؤلفات التى عثر

عليها في الأرشيف وكلها لم يسبق نشرها ، وقد تضمنت تلك الطبعة ، إضافة لتلك النصوص ، مذكرات ألتوسير أثناء احتجازه في معسكرات الاعتقال بألمانيا ما بين عامي ١٩٤٠ و ١٩٤٥ ، كما تتضمن أيضا مجموعة من الأعمال الفلسفية وبعض المقالات المتنوعة ، سياسية وأدبية ثم بعض الرسائل.

وقد تطلب منا الإعداد لتلك الطبعة جمع شهادات عديدة من أصدقاء لويس ألتوسير الذين شهدوا في وقت من الأوقات أحداث تلك النصوص ، بيد أنها لم تكن كلها متطابقة ، وكان البعض قد قرأ هذا العمل كاملا أو بعض مراحل كتابته . كذلك تعين علينا جمع أنواع الوثائق كافة ، من مفكرات وملحوظات وقصاصات من الصحف وبعض الرسائل التي كانت في أغلب الأحيان مبعثرة في الأرشيفات ولكنها بالنسبة لنا مؤشرات وأدلة ومراجع للمنابع التي استقى منها ألتوسير ما كتبه ، وتجدر الإشارة إلى أن الملف الخاص بالأعمال التحضيرية لهذا العمل بما في ذلك المسودة ذاتها بإضافاتها ، هو في مجمله متاح للباحثين المتخصصين ، وبإمكانهم الرجوع إليه لدراسة نشأة هذه السيرة الذاتية ، وحديثنا في هذا المقام سوف يقتصر على المعطيات الأساسية للتاريخ الذي يوضح أصل تلك الكتابات.

وقد اتضح لنا من خلال تحليل الوثائق والشهادات التي تم تجميعها بعض الحقائق المؤكدة ، منها أن ألتوسير قد بدأ التفكير في كتابة الجزء الذي يحمل عنوان (المستقبل يدوم طويلا)

بعد قراءته لجريدة «لوموند» الصادرة يوم الرابع عشر من مارس من عام ١٩٨٥ ، وهو مقال لكنود ساروت جاء تحت عنوان «بعض الشهية» بشأن مصرع هولاندية شابة على يد واحد من آكلي لحوم البشر وهو اليابانى أيس ساجاوا ويتناول ما لاقاه كتابه الذى يروى فيه وقائع جريمته من رواج . وقد طرد هذا اليابانى من البلاد فى أعقاب استبعاد القضية لعدم وجود وجه لإقامة الدعوى ، ثم دخل مصحة نفسية فرنسية . وقد نوه المقال عن وجود حالات مماثلة فى فرنسا ف «بمجرد أن يأتى اسم شخص له هيبته فى قضية ، إلا وتبدأ وسائل الإعلام تتملقه ، أما الضحية.. فلا تستأهل منا أكثر من ثلاثة سطور .. فالنجم هو الجانى»

بعد أن قرأ ألتوسير هذا المقال نصحه عديد من أصدقائه بأن يقدم احتجاجاً للجريدة على تلك التلميحات . ولكنه رجح رأى أصدقاء آخرين ، رأوا مع انتقادهم لما حدث ، أن المقال قد لمس مع ذلك نقطة أساسية ، وإن كانت مأساوية بالنسبة إليه ، وهى أن القضية انتفت بالنسبة إليه بالفعل بما أنه حظى برفض القضية لعدم وجود وجه لإقامة الدعوى . وقد كتب فى التاسع عشر من مارس من عام ١٩٨٥ لأحد أصدقائه المقربين وهو دومينيك لوكور - وإن لم يرسل الخطاب - أنه لن يستطيع الظهور على الساحة مرة أخرى قبل أن يبرر ما حدث له من خلال كتابة «نوع من السيرة الذاتية يوضح فيها تفسيره لهذا

الحادث المؤسف وكيفية معالجة الموقف من الناحية الإداريه والقانونية، وما حدث فى المصحة ، وبالطبع أصل هذا الحادث. وإحساسه بضرورة كتابة سيرته الذاتية ليس بإحساس جديد ففى عام ١٩٨٢ على سبيل المثال وفى أعقاب إطلاق سراحه للمرة الأولى بعد الحرب كتب موضوعاً حول «مادية المقابلة» بدأه بتلك الكلمات «نبدأ هذا الكتاب فى أكتوبر من عام ١٩٨٢ ، فى أعقاب ظروف عسيرة دامت قرابة ثلاثة الأعوام . ومن يعلم ، فقد أتحدث عنها يوماً باستفاضة ، إن كان فى هذا إيضاح للآخرين حول ظروف وملابسات الحادث وما خضته من علاج نفسى إلى أخره . لقد لقيت زوجتى مصرعها خنقا بيدى ، زوجتى التى كانت تمثل بالنسبة لى كل شىء فى هذا العالم ، بينما كنت أمر - فى نوفمبر من عام ١٩٨٠ - بأزمة حادة ، وغير متوقعة من الخلط العقلى . فدون أن أعى ، ساعدت زوجتى التى أحبتنى حتى الموت فى أن تصل إليه دون أى مقاومة من جانبها - ثم يتتابع المقال بعد ذلك فيخوض فى موضوعات فلسفية وسياسية دون أن يعود مرة أخرى إلى الحادث الذى نوه عنه أو لأى مسألة خاصة بكتابة السيرة الذاتية.

وفى مارس ١٩٨٥ ، بينما عقد ألتوسير العزم على المضى فى سرد ذلك الحادث من وجهة نظره الخاصة ، كتب لعديد من أصدقائه بالخارج راجياً منهم أن يرسلوا إليه بجميع القصاصات المتعلقة بالموضوع والتى نشرت فى الصحف

الصادره فى بلادهم بعد نوفمبر من عام ١٩٨٠ . وكذلك فعل
شان الصحف الفرنسية . فقام بنفسه بجمع بعضها ، وطلب
إلى أصدقائه إمداده بكافة الوثائق التى تتناول موضوع عدم
وجود وجه لإقامة الدعوى وكذلك كل ما يخص المادة ٦٤ من
قانون العقوبات لعام ١٨٣٨ . وانصب اهتمامه أيضاً على كل ما
يتعلق بالخبراء النفسيين . وقد طلب إلى بعض المقربين إليه أن
يأتوه بمذكراتهم الخاصة بتلك الفترة أو أن يقصوا عليه بعض
الوقائع التى تأبى ذاكرته أن تسترجعها . وقد وجه بعض الأسئلة
للطبيب والمحلل النفسى حول علاجه والعقاقير التى تناولها .
وكان فى بعض الأحيان يكتب تفسيراتهم وتأويلهم للحدث حرفياً
ومن ثم استطاع تجميع عديد من الوقائع والأحداث والملابسات
والتأملات والعبارات التى وردت على لسان بعض الأشخاص .
كذلك بعض المقالات والمؤشرات الشخصية أو السياسية أو
النفسية . وضمن كل هذه الأعمال التحضيرية التى أسهمت فى
كتابه «المستقبل يدوم طويلا» أرشيفه الخاص.

أما كتابة النص فى حد ذاتها فلم تستغرق على أحسن
الفروض سوى أسابيع قليلة . وبالأرجح تم هذا منذ نهاية شهر
مارس إلى نهاية شهر أبريل أو بداية شهر مايو من عام ١٩٨٥
على أحسن تقدير . ففى الحادى عشر من مايو ، أعطى ألتوسير
المسودة ، أغلب الظن ، كاملة إلى صديقه ميشيل لوا ، ثم عكف
منذ اليوم الثلاثين من شهر مايو على كتابة نص جديد بعنوان

«ما العمل» ، حيث نوه في الصفحة الثانية عن السيرة الذاتية التي كان قد انتهى لتوه منها فقال «يحضرني مبدأ أساسي لماكيافللي تناولته بالتعليق في كتابي القصير «المستقبل يدوم طويلا» . وهو حين يقول قصيراً فإننا نعتبر هذا على سبيل التلاعب بالألفاظ . فهذا الكتاب يمتد لأكثر من ثلثمائة صفحة ويمثل ، على حد علمنا ، أطول ما كتب لويس ألتوسير . وفي الخامس عشر من يونيو من العام نفسه ، وفي أعقاب أزمة جديدة وحالة هياج شديدة داهمته ، دخل ألتوسير مرة أخرى مصحة «بسوازي».

وقد اقتصر عدد الأشخاص الذين اطلعوا على السودة كاملة أو على جزء منها على عدد محدود من أقرب المقربين ، وقد نما إلى علمنا أنه قد تحدث بشأن الكتاب عدة مرات مع عدد من الناشرين وأعرب عن رغبته في نشره دون أن يطلعهم على النص أو على الأقل ليس كاملا . كل شيء يدل على أن ألتوسير قد حرص كل الحرص على غير عادته على عدم تسرب النص والدليل أيضا على ذلك هو عدم وجود أي صورة من هذه المسودة في أرشيفه الخاص ، بل إن أحد أصدقائه يحكي أنه لم يستطع أن يقرأ تلك النصوص في مايو من عام ١٩٨٦ إلا في حضور ألتوسير ، وفي بيته ، ودون أن يسمح له بتدوين أي ملحوظات.

ويجدر بنا أن نضيف في هذا الصدد أن ألتوسير قد استلهم الفصول الأولى من هذا الكتاب على الأخص من سيرته الذاتية

الأولى التي كتبها تحت عنوان «الوقائع» والتي حفظ منها نسختين شديدتي التشابه.

و«الوقائع» التي ننشرها في الجزء الثاني من هذا العمل كتبت عام ١٩٧٦، وأغلب الظن أنه كتبها في النصف الثاني من العام. وقد عرض ألتوسير النص على ريجي دوبري وكانت ستصدره في العدد الأول من دورية جديدة لم تر النور أبدا. وقد كان المقربون من ألتوسير يعرفون بأمر هذه السيرة الذاتية التي ظلت دون نشر.

ومن خلال مسودة «المستقبل يدوم طويلا» يتضح لنا أن المؤلف قد وضع عدة تصورات لتتابع فصول الكتاب قبل أن يصل به إلى صورته الأخيرة. كما أن هناك حواشي عديدة وتصحيحات جعلت من العسير في بعض الأحيان تبيان النص الأصلي. أما بالنسبة لنص «الوقائع» فنحن ننشر النسخة الثانية منه ويقينا أن ألتوسير أجرى تعديلات سابقة عليه، فقد كتب رسالة إلى ساندرة سالومون في صيف ١٩٧٦ يقول فيها: (سوف أتمكن من إعادة كتابة سيرتي الذاتية وسوف أملؤها بذكريات حقيقية وأخرى من خيالي مثلا مقابلتي مع جان الثالث والعشرين وشارل ديجول. كما أنني سوف أقوم بتعديل بعض الأحداث التي أرويها فهل توافقينني على ذلك؟

لقد اخترنا ألا نثقل على النص بالملاحظات التوضيحية إلا في حالات الضرورة القصوى التي يتعذر معها فهم مايرويه، وهذا

النص ، شأنه فى ذلك شأن «اعترافات» جان جاك روسو و«ذكريات» «الكاردينال دى ريتز» يجب أن يؤخذ كنوع من التراجم . فقد كتب ألتوسير فى إحدى المسودات المبدئية لمقدمة «المستقبل يدوم طويلا» «تحت عنوان» «فى كلمتين» موضحاً أنه ليس فى نيته الخوض فى طفولته وسردها على النحو الذى حدث بالفعل ولن يكتب عن أفراد أسرته كما هم فى الواقع وإنما هو يقول بشأنهم: «سوف أتحدث عنهم كما تراءوا لى ، وكما شعرت بهم . وكأى حالة من الإدراك النفسى ، أعلم كل العلم أننى استثمرت ماكانوا عليه فى إسقاطات ضيقى الملىء بالخيال» .

إذا فقد خط ألتوسير قصة لانطباعاته الأولية وخيالاته . إننا بصدد خيال فى أوجه ، بالمعنى الأصلى للفظ كما استخدم فى عصر مونتانى ، حيث كان يعنى الوهم الذى قد يصل إلى حد الهلوسة . وقد كتب فى «المستقبل يدوم طويلا» يقول : «حرصت وأنا أربط بين تلك الذكريات على أن أصل إلى الوقائع . وما الهلوسة سوى واقع أيضا».

ولعل هذا يقودنا إلى أقصى ما يمثله هذا النص من تفرد وغرابة، ذلك أنه يشتمل على نوعين متباينين من أنواع التعبير. فبينما يغلب على «الوقائع» الطابع الكوميدى ، نرى أن الجانب التراجيدى يغلب على «المستقبل يدوم طويلا» بحيث يصعب علينا إخضاع تلك النصوص للمعايير الثنائية للصواب والخطأ ، والتى تحرص التراجم غالباً على تحديدها . إذن أترانا بصدد خيال

محصور فى إطار يغلب عليه الطابع الرمزى بحيث يدلل على ذاته؟ لعل هذا صحيح بصورة ما . فالملحوظات التى وردت فى المسودة الخاصة بالعمل سوف تقود بالفعل كأى عمل أدبى ، فى وقت لاحق ، إلى عملية نقد داخلى للنص ، ورغم ذلك فنحن لا يمكن أن نعتبره رواية أو نقرأه على هذا الأساس.

إن هذا النص يدخلنا إلى عالم الكتابات الخيالية التى تصل إلى حد الهذيان ، فمادته شكلت من جنون ، وهى الفرصة الوحيدة لإثبات أن من كتبه مختل عقلياً وقاتل ، ومع ذلك فمازال فيلسوفاً وشيوعياً . إننا إزاء شهادة مذهلة تقر بالجنون ، بمعنى أنه خلافاً .. للوثائق التى تعد من باب وصف الأمراض مثل ذكريات الرئيس شريبير التى قام فرويد بدراستها أو ماكتبه بيير ريفيير «أنا بيير ريفيير ذبحت أمى وأختى وامرأتى » التى قدمها ميشيل فوكوه ، نستطيع من خلال هذا الكتاب أن نتبين كيف استطاع مفكر يمتهن الفلسفة ويتميز بذكاء متميز أن يتعايش مع جنونه ، وكيف صنفه المعهد النفسى كمريض عقلى بناء على الأساليب التحليلية . ومن هذا المنطلق نستطيع القول إن هذه السيرة الذاتية منذ بدايتها مع «الوقائع» تعد تكملة لا غنى عنها لدراسة «تاريخ الجنون لميشيل فوكو» . فقد جرد الحكم بعدم وجود وجه لإقامة الدعوى كاتبها من صفته كفيلسوف .

ومن ذلك الخليط المبهم للواقع والخيال الذى نجده فى «المستقبل يدوم طويلا» نستطيع أن نستخلص لا شك تجربة كائن

من لحم ودم ، فيما يحدده فوكوه بأن ثمة تأرجحاً بين الجنون والعقل ، ونحن نتساءل ، كيف للفكر أن يستند إلى الجنون دون أن يقع فريسة له؟ كيف لقصة حياة أن تنزلق بهذا الشكل إلى الجنون مع بقاء راويها في أقصى درجات الوعي؟ كيف لنا أن نحكم على مؤلف هذا العمل؟ هل نترك «الحالة ألتوسير» للأطباء أم للقضاة أم لمن يصدرون أحكاماً ، ذلك التشتت بين الفكر العام والرغبة الخاصة . على أية حال ، بوفاته ، أفلت ألتوسير ولا شك بعد كتابة هذا العمل من أحكامهم.

أما بعد ، فإن هذا العمل الذي يتناول السيرة الذاتية لألتوسير يحتل ، ولا شك مكاناً أساسياً بين أعماله . ولن يسعنا سوى أن نعاود قراءته مرات ومرات حتى نتبين مدى الانقلاب الذي أحدثه في نظرتنا إليه . ولسوف يشق علينا أن نحكم على معاناة وضخامة ما أحدثه من بلبلة واضطراب

المستقبل يدوم طويلاً

لويس التوسير

قد يكون في عدم استسلامي للصمت ما يصدم ، خاصة بعد الفعل الذي اقترفته ، وبعد حكم عدم وجود وجه لإقامة الدعوى الذي حظيت به ، طبقاً لعفوية التعبير.

ولكنني لو لم أحظ بهذه الفرصة لكان لزاما على أن أمثل أمام القضاء .. ولو أنني تمكنت من المثول أمام القضاء لكنت قد

قدمت بعض الإجابات.

هذا الكتاب هو الذى أجبرت عليه ، وكل ما أطلبه هو أن تمنحونى هذه الفرصة ، أن تمنحونى الآن ما كان ممكناً أن أجبر عليه فى ذلك الحين.

إننى أعى بالطبع أن الإجابة التى أحاول أن أسوقها إليكم فى هذا المقام لن تجرى طبقاً لقواعد المثول أمام المحكمة التى لم تتم ، ولا طبقاً للصورة التى كان من المفترض أن تكون عليها . وإننى لأتساءل رغم كل شىء إذا كان فى عدم مثولى أمام المحكمة - الذى فات أوانه إلى الأبد بقواعده وصورته التقليدية - ما يعرض ما أنا بصدد الحديث عنه أكثر من ذى قبل لحكم العامة ، هذا ما أتمناه فى كل الأحوال . إنه قدرى ، إلا أننى أشعر بأننى أهدىء من روعى بإثارة قلق آخر.

(١)

محفورة بداخلى لا تزال ، ذكرى هذا اليوم بأدق تفاصيلها .. كاملة ، كل ما حدث لى وحتى النهاية ما بين ليلتين ، واحدة مضت ، ولم أكن بعد تبينت هذا ، وأخرى حلت ، فكنت فى طريقى إلى بدئها . ولكن متى وكيف حدث ما حدث؟: هاكم مشهد القتل كما عشته.

وقفت فجأة ، محاذياً حافة الفراش بشقتى بالمدرسة العليا ، وقد ارتديت ملابس منزلية وحدث هذا يوم الأحد السادس عشر

من نوفمبر فى حوالى التاسعة صباحاً . انساب نهار رمادى عبر نافذة متناهية العلو، تحيط جوانبها - منذ أمد بعيد - ستائر قديمة حمراء قانية، تمزقت مع الزمن وبهت لونها بفعل الشمس، غلف هذا الضوء الخافت مؤخرة الفراش من ناحية الشمال.

كانت إيلين ممددة قبالى ، بملابسها المنزلية ، وقد ارتكز أسفل جسدها على حافة الفراش بينما تدلت ساقاها لتلامس أرضية الحجرة .

ركعت بجانبها ، وانكفأت على جسدها شارعاً فى تدليك عنقها ، كثيراً ما كنت أفعل ذلك فى هدوء .. أدلك العنق والظهر والخصر .. خبرة اكتسبتها من الصغير كلارك ،أحد لاعبى كرة القدم المحترفين ، إبان اعتقالنا ، فقد كان خبيراً فى كل شىء.

أدلك مقدمة العنق ، أدوس بإبهامى بعمق ، يتشكل طوق من اللحم أعلى القفص الصدرى ، أضغط بإبهامى ببطء تارة نحو اليمين وأخرى نحو اليسار.

أصل إلى خلف الأذن ، وهى منطقة أكثر صلابة من العنق ، أدلك على هيئة ٧ ، أشعر بتعب عضلى شديد فى مقدمة ساعدى . هذا دأبى دائماً ، أن أصاب بوهن فى مقدمة الساعدين كلما عكفت على التدليك.

وجه إيلين ساكن وصاف ، وعيناها المفتوحتان تحدقان إلى السقف.

فجأة انتابنى هلع شديد: فعينا إيلين تحدقان إلى أعلى بثبات،

بينما تدلى طرف لسانها ساكناً بين أسنانها وشفيتها . رأيت بالطبع أمواتا من قبل ، ولكننى أبداً ما وقع بصرى على وجه مخنوق ، ومع ذلك أعلم أنها أمامى مخنوقة ولكن كيف؟ انتصبت مفزوعاً وأخذت أصيح: شنقت إيلين.

طرقت بشدة باب الطبيب ، وأخيراً فتح لى وقد ارتدى بدوره ملابس منزلية ، بدا لى تائها ، رحت أصرخ بلا توقف : «خنقت إيلين» ، سحبت الطبيب من ملابسه وهددت بأن يأتى فى التو ليراها أو أشعل النيران فى المدرسة.

تعذر على «إتيان» تصديقى، وأخذ يتمتم: «هذا غير ممكن» .

نزلنا بأقصى سرعة ، وها نحن أولاء أمام إيلين ، مازالت نظراتها شاخصة ، تحدق إلى سقف الحجرة ؛ ومازال طرف لسانها يتدلى ما بين الأسنان والشفاه . فحصها إتيان وقال : «انتهى الأمر ، لقد تأخرنا كثيراً . «قلت»: أمن سبيل إلى إفاقتها؟ فأجاب: لا.

استسمحنى «إتيان» فى أن أمهله بضع دقائق وتركنى وحدى ومضى. فهمت فيما بعد أنه طلب المدير أو المستشفى أو الشرطة لا أدرى ، وانتظرت وكل ذرة فى كيانى ترتعد.

تدلت الستائر طويلة مهلهلة ، بلون أحمر أبهتته الشمس، على جانبى النافذة وقد لامس طرفها الأيمن أسفل الفراش. حضرتنى صورة صديقنا جاك مارتان الذى عثر عليه ذات يوم من شهر أغسطس من عام ١٩٦٤ متوفياً فى حجرته الضئيلة بالحى

السادس عشر ، كان ممدداً على سريره ، وقد فارق الحياة منذ عدة أيام ، تعلو صدره وردة حمراء ذات فرع طويل ، رسالة مما وراء القبر ، رسالة صامتة لى ولزوجتى ، فقد دامت محبتنا عشرين عاماً .. التقطت بيدى أحد جوانب الستارة الممزقة العالية ، ودون أن أنزعها ، فردتها على صدر إيلين ، فامتدت مائلة من نتوء الكتف وحتى الجانب الأيسر من الصدر.

عاد «إتيان»، وهنا اختلط كل شيء. فقد قام على ما يبدو بحقنى، ومررت معه عبر مكتبى حيث كان هناك شخص، لا أعرفه، يقوم باستعادة الكتب التى استعرتها من مكتبة المدرسة العليا، تحدث «إتيان» عن المستشفى، بينما غبت أنا عن الوعى. لا أعلم متى استيقظت لأجد نفسى فى «سانت آن .

فليغفر لى قرائى ، فأنا أكتب هذا الكتاب الصغير لأصدقائى فى المقام الأول ، بل وأكتبه لنفسى ، إن كان هذا ممكناً ، ولسوف تتبينون دوافعى تواً.

علمت بعد انقضاء وقت طويل على تلك المأساة أن اثنين من أقرب المقربين إلى كانا فيما يبدو الوحيدين اللذين تمنيا ألا تحفظ القضية لعدم وجود وجه لإقامة دعوى ، ولا سيما بعد ما قاله خبراء الطب الشرعى الثلاث بسانت آن ، فى الأسبوع الذى أعقب وفاة إيلين . لقد تمنيا لو أننى مثلت أمام القضاء . ولكن للأسف كانت تلك الأمنية مليئة بالنوايا الطيبة.

كانت حالتى متدهورة ، اختلط كل شيء فى ذهنى وتملكنى

الهذيان، بحيث لم أكن لأحتمل المثول في محفل عام. حينما زارني قاضي التحقيقات لم يستطع أن يخلص مني إلى شيء، إضافة إلى أنني وضعت تحت الوصاية بناء على أمر من مأمور الشرطة ، وبالتالي لم أعد أتمتع بحريتي أو بحقوقي المدنية . كما حرمت من كل خيار ، كنت طرفاً في قضية رسمية لا سبيل للتملص منها ، ولم يكن أمامي سوى الخضوع.

على أن هذا الإجراء له بالطبع ميزاته ، فهو يحمي المتهم لكونه غير مسئول عن تصرفاته ، ولكنه يحمل في طياته عيوباً قد يجهلها بعضهم.

وبعد هذه المحنة الطويلة كم أدهشني أصدقائي ، وحين أتحدث عن المحنة ، لا أعني فقط ما عايشته في الحبس ، وإنما أعني ما أعيشه منذ ذلك الحين ، وما حكم على أن أحياه إلى آخر يوم من أيام عمري . ولهذا رأيت أنه في حالة عدم تدخلي بصورة شخصية وعلنية لأسمع الجميع شهادتي الخاصة ، سيظل عديد من الأشخاص في أحسن أو أسوأ الظروف يتحدثون أو يصمتون نيابة عني . إن الحكم بعدم وجود وجه لإقامة الدعوى ، إنما يمثل شاهد قبر الصمت .

يتلخص قرار عدم وجود وجه لإقامة الدعوى الذي صدر بشأن قضيتي في شهر فبراير من عام ١٩٨١ في المادة الشهيرة رقم ٦٤ من قانون الإجراءات الجنائية في نسخته الصادرة عام ١٨٣٨ وهو بند مازال سارياً على الرغم من محاولة تعديله اثنين

وثلاثين مرة ، باءت جميعها بالفشل ومنذ أربعة أعوام في ظل حكومة موري ، حاولت إحدى اللجان أن تأخذ على عاتقها تلك المهمة الدقيقة التي تهدف إلى اعادة النظر في جهاز كامل يتضمن السلطات الإدارية والقضائية والجنائية للممارسات المتعلقة بالحبس وبأيديولوجيته النفسيه. غير أنها لم تعد تجتمع، فعلى ما يبدو أنها لم تجد في الإمكان أبدع مما كان.

ومنذ عام ١٨٣٨ قابل قانون العقوبات حالة «عدم المسئولية» لمجرم اقترف فعلته وهو في نوبة «جنون» أو وهو واقع «تحت ضغط» بحالة «المسئولية» الكاملة التي يتمتع بها أي إنسان يقال إنه «طبيعي».

فحالة «المسئولية» تفسح المجال للإجراءات التقليدية من المثول أمام محكمة الجنايات ، ومداولات عامة وتولي النيابة العامة الدفاع عن حق المجتمع وشهادة الشهود وتولي المحامين الدفاع عن حقوق المتهم المدنية بشكل علني ، بينما يشرح المتهم بنفسه تفسيره الشخصي لظروف وملابسات الحادث وتنتهي تلك الإجراءات التي تتسم بالعلانية، بالمداولة السرية لهيئة المحكمة، ثم يتبعها نطق الحكم الذي يكون إما بالإفراج وإما بالحبس، بحيث يحكم على المجرم الذي ثبتت إدانته بالسجن لمدة محددة، فمن المفترض أن يدفع ثمن جريمته للمجتمع وبالتالي يتطهر من ذنبه. أما حالة «عدم المسئولية» التي يقررها الطب الشرعي، فهي على العكس من ذلك تقطع سبيل المثول أمام محكمة الجنايات

ويكون مصير القاتل الإيداع مباشرة لفترة غير محددة فى إحدى مصحات الأمراض النفسية والعقلية بحيث يصبح المتهم «غير ضار» على المجتمع ، فيتلقى علاجاً نفسياً وعقلياً طبقا لما تتطلبه حالته «كمريض عقلى».

فى حالة حصول المجرم على البراءة، يصبح بإمكانه العودة إلى حياته الطبيعية رافعاً رأسه أو على الأقل هذا هو المفروض، ذلك أن الرأى العام قد يستنكر حصوله على البراءة ، فيشعره بهذا . ولا يخفى أن ثمة أصواتاً خبيرة فى هذه النوعيات من الفضائح ، تعمق الإحساس بالخذلان لدى الضمير العام.

أما إذا حكم عليه بالحبس أو بإيداعه مصحة للأمراض العقلية والنفسية ، فينسحب المجرم من الحياة العامة ، لمدة يحددها القانون فى حالة السجن ، وقد يتم تخفيفها فيما بعد ، ولكن فى حالة الإيداع فى مستشفى الأمراض النفسية والعقلية مع ما يتبعه هذا الإجراء من عواقب وخيمة ، فيكون هذا لأجل غير معلوم.

ويتم حرمان المتهم من أهليته العقلية ومن ثم ، من حريته فى اتخاذ أى قرار ، كما أنه يفقد أهليته القضائية ويوضع تحت وصاية رجل قانون يكون له حق التصرف فى إمضائه ، فيتصرف باسمه وبدلا منه ، بينما لا يفقد المحكوم عليه أيا من تلك الحقوق إلا فيما يختص بالمواد الجنائية فحسب.

وحيث إن المجرم أو المذنب يعد «خطراً» على نفسه - بإقدامه

على الانتحار . وكذلك على المجتمع في حالة معاودته ارتكاب أية جريمة ، فإنه يوضع في حال تمنعه من الإضرار بشيء، إما بسجنه وإما بإيداعه مصحة عقلية ونفسية . وجدير بالذكر أن عديداً من المصحات العقلية والنفسية مازالت ، بالرغم من التحسن الذي طرأ عليها حديثا ، تعد نوعاً من أنواع السجون ، ومازالت الأقسام الأمنية الموجودة في بعضها والتي تحتوي على خنادق وأسلاك شائكة وقميص المجانين والعلاج الكيميائي، تشكل للبعض ذكريات تعسة ، قد تكون أسوأ من السجن.

سجن من ناحية ، وإيداع من ناحية أخرى . لن يدهشنا رد فعل الرأي العام الذي يجهل الفروق بين الحالتين . خاصة في ظل تشابه ظروفهما ، وينتهي به الأمر إلى اعتبارهما سواء ، وعلى أية حال ، يظل الحبس أو الإيداع هو الجزاء الطبيعي للجريمة عدا الأحوال الطارئة التي تسمى بالقضايا الحادة ، والتي لا تمثل مشكلة . ولا يمر إيداع المصحات دون خسائر ، سواء بالنسبة للمريض الذي يتحول في أغلب الأحيان إلى مجرد تاريخ ، أو بالنسبة للطبيب الذي يضطر هو الآخر إلى الحياة في مجتمع مغلق حيث يفترض منه أن «يكون ملما بكل شيء» عن المريض وحيث يعيش دائما في جلسات منفردة مرهقة نفسياً معه ويسيطر عليه في أغلب الأحيان من خلال جمود عاطفي مفتعل وعدوانية متزايدة.

ولا يقتصر الأمر على هذا ، فالرأي العام يعتبر أن بإمكان

المجرم أو المذنب معاودة اقتراف فعلته ، وبالتالى يشكل خطورة دائمة على المجتمع . وعلى هذا ، فمن الواجب إقصاؤه عنه «طوال حياته» . ولهذا ترتفع أصوات مستنكرة ، تنمى ، لغرض ما ، لدى المجتمع الشعور بالخوف والإحساس بالذنب ، بل إن منهم من يتخصص فى هذا باسم أمن الأشخاص والممتلكات ، ويعارض تصاريح الخروج أو الإفراج قبل انقضاء المدة لحسن السير والسلوك . ويعد الحكم بالسجن «مدى الحياة» جزاء طبيعياً لسلسلة كبيرة من الجرائم التى تتسم ببشاعتها بشكل خاص ، وبأنها تمثل خطراً على حياة الأطفال والعجائز ورجال الشرطة ، وفى ظل هذه الظروف ، كيف «للمجنون» الذى يعتبر أكثر «خطورة» على المجتمع بسبب صعوبة التنبؤ بجريمته بالقياس بالمجرم العادى الذى يفلت من رد الفعل نفسه الذى يشوبه التخوف ، بما أن مصيره كمسجون يقترب بطبيعة الحال من مصير المذنب «ذى العقل السليم».

ولكن علينا أن نذهب لأبعد من هذا ، فحالة عدم وجود وجه لإقامة الدعوى إنما تعرض هذا المجنون ، نزيل المصحة العقلية والنفسية لعديد من الاتهامات من جانب الرأى العام.

ففى الأغلب الأعم من الأحوال ، يخرج المذنب الذى مثل أمام محكمة عليه بالحبس لوقت معلوم محدد بزمن قد يكون عامين أو خمسة أو عشرين عاما ، ونحن نعلم أن السجن مدى الحياة قد تتاح فيه فرصة تخفيف عدد سنوات الحبس ، ذلك أنه خلال فترة

السجن يكون المجرم قد «دفع دين المجتمع» وفور أن يقضى هذا «الدين» ، تصبح لديه الفرصة للاندماج مرة أخرى فى الحياة بشكل طبيعى دون أن يكون عنده من حيث المبدأ كشف حساب يقدمه لأى مخلوق ، وأقول «من حيث المبدأ» لأن الواقع ليس بهذه البساطة ، وهو لا يسير بالضرورة فى اتجاه الحقوق ، يشهد على هذا - على سبيل المثال - الخلط الشائع بين المتهم ، الذى هو برىء حتى تثبت إدانته ، والمذنب ، فآثار الفضيحة سواء أكانت على الصعيد المحلى أو العالمى تدوم زمناً طويلا ، كذلك يدوم اللغط حول الاتهام ، طويلا ، دون هوادة ، من جانب الصحف ووسائل الإعلام ، بدعوى عدم جواز حجب المعلومات . ولا يقتصر الأمر على هذا ، وإنما تظل الشائعات طويلا تلاحق المتهم البرىء الذى تم إطلاق سراحه ، كما تلاحق بالمثل المجرم الذى أدين ثم تطهره «بشرف» من خطيئته ، ولكن يتعين أيضاً أن نقول إن « أيديولوجية الدين » و « الدين الذى تم الوفاء به » تجاه المجتمع ، إنما تلعب على الرغم من هذا دوراً لصالح المتهم الذى تطهر من عقوبته ، بل إنها وبصورة ما ، تحمى المجرم بعد أن يتم الإفراج عنه ، إضافة إلى أن القانون يعطيه الحق فى إقامة دعوى ضد من يتهمه بأية تهمة أخرى تتجاوز ما تم الحكم بشأنه . إذن فالمجرم الذى قضى ما عليه للمجتمع أو الذى تم العفو عنه يمكن أن يقيم دعوى قذف إذا ما لوح إليه بماض مخز . ولدينا آلاف الأمثلة التى تدلل على ذلك ففور أن «تنطفى»

العقوبة» وبالتالى الجريمة ، سرعان ما يتكاتف الزمن مع العزلة والصمت فى ان يعود المذنب إلى حياته الطبيعية . ولا ينقصنا - ولله الحمد - الامثلة على هذا أيضاً.

ولا يسرى هذا على المجرم «المجنون» . فحينما يودع مصحة عقلية ونفسية يكون هذا بالطبع لمدة غير محددة ، حتى وإن كان من المعروف من حيث المبدأ أن أية حالة مهما بلغت حدتها ، وقتية والحقيقة هى أن الأطباء فى أغلب الأحيان ، إن لم يكن دائماً ، لا تتوفر لديهم القدرة ، حتى بالنسبة للحالات الحادة ، على تحديد موعد ولو تقريبياً للتكهن بالشفاء ، بل إن التشخيص الذى يصلون إليه لا ينفك يتغير ، ذلك أن هناك أطواراً للمرض فى مجال الأمراض النفسية والعصبية . وتطور حالة المريض هو فقط الذى يحدد التشخيص ، يتحدد ويتغير بالتالى العلاج بل ووسائل التشخيص ذاتها.

أما بالنسبة للرأى العام فتتبعه الصحف التى لا تميز أبداً بين «جنون» الحالات الحادة العابرة ، و«المرض العقلى» الذى هو من قبيل القدر . فالمصاب «بالجنون» يعتبر منذ تلك اللحظة مريضاً عقلياً . وبما أننا نتحدث عن مرض عقلى فهذا يعنى بالطبع أنه مريض مدى الحياة ، وبالتالى سيظل حبيس المصحة أيضاً مدى الحياة أو هو «موت الحياة» كما عبرت الصحف الألمانية عنه بدقة.

والمريض العقلى يظل يعيش طوال فترة حبسه فى المصحة -

إلا إذا أقدم على الانتحار – ولكن فى عزلة وصمت المنفى . وهو بالنسبة لمن لا يزوره يرقد ميتاً يعلوه شاهد قبره . ولكن ماذا عمن يزوره؟ بما أنه ليس بالفعل ميتاً ، وبما أنه لم يعلن بعد عن وفاته كما هومتعارف عليه – فموت المجهول لا يحتسب – فإنه يتحول ببطء إلى ميت حى ، أو بمعنى أصح ، يصبح لا هو بميت ولا هو بحى ، ولا أحد يعلم بوجوده إلا المقربون أو من يهتمون بأمره ، وهى حالة شديدة الندرة . فكم من المحتجزين فى المستشفيات لا يهتم أحد بزيارتهم على الإطلاق لقد شاهدت هذا بعينى رأسى بمصحة سانت أن وغيرها . وبما أن هذا المحتجز لا يستطيع أن يتبادل الحديث مع من هم خارج المصحة ، فإنه يعد بالفعل ، وسوف أجازف باستعمال اللفظ – أحد من تندرج أسماؤهم فى كشوف محصلة الحروب والكوارث الكئيبة : محصلة المفقودين.

إن كنت أتحدث عن هذا الوضع المتفرد ، فلأننى عايشته ، بل مازلت أعيشه بشكل ما حتى يومنا هذا . فرغم انقضاء عامين على خروجى من المصحة العقلية والنفسية ، مازلت بالنسبة لبعض من يعرفون اسمى فى عداد «المفقودين» ، لا أنا بميت ولا أنا بحى ، لم أدفن بعد ولكننى «بلا فاعلية» أو لأستعمل اللفظ الرائع الذى يستخدمه فوكو للإشارة المجنون وهو لفظ «مفقود».

ولكن على خلاف الميت الذى يضع الموت حداً لحياته بدفنه فى قبر ، فإن «المفقود» يعرض العامة لخطر فريد يتمثل فى إمكانية خروجه إلى نور الحياة مرة أخرى ، كما حدث بالنسبة لى . حينما شعر فوكو بأنه قد تماثل للشفاء ، كتب فى ذلك يقول : إنه خرج إلى «شمس الحرية البولندية» بينما ما يجب أن نعلمه ، وأنا أتبين هذا يوماً بعد يوم ، أن هذا الوضع المتفرد ، أى وضع «المفقود» الذى يمكن أن يعاود الظهور ، يتسبب فى إشاعة الضيق والمخاوف وتأنيب الضمير . ذاك أن الرأى العام يضيق

فى صمت من وضع لا يضع حداً نهائيا لوجود اجتماعى لمجرم أو لقاتل محتجز . إنه الضيق بالموت وبتهديده ، وهو إحساس غريزى يصعب الفكاك منه ، فالأمر بالنسبة للعامة لابد وأن يتم تسويته تماماً ، سواء فيما يتعلق بمسألة الاحتجاز أو تأنيب الضمير الذى يتسع فى صمت ليغلفه التخوف وليزيد منه خشية ألا يكون ذلك الاحتجاز أبدياً ، فإذا حدث وعاد «المجنون» المحتجز وخرج إلى النور بضمان الأطباء المختصين ، هذا يضطر الرأى العام إلى البحث عن صيغة ملائمة للتعامل مع ما يثيره هذا الأمر الواقع ، الذى لم يكن متوقعاً ، من حرج شديد من ناحية ، والفضيحة التى أثارتها الجريمة فى بادىء الأمر والتى عادت لدائرة النور بعودة المجرم الذى يقال عنه ويقول عن نفسه إنه «تماثل للشفاء» من ناحية أخرى ، إنه أمر شائع خاصة فى حالة الأزمات الحادة ، وكم من الأمثلة على ذلك ، فكيف يكون التصرف؟ أيعاود الظهور؟ أمن الممكن أن يكون هذا «المجنون» قد عاد إلى حالته «الطبيعية»؟ وإن كان هذا ممكناً ، ألا يحتمل أنه كان طبيعياً بالفعل لحظة ارتكابه الجريمة ؟ ما بين وطأة هذا الضمير الأصم الأعمى الذى أعمته أيديولوچية تلقائية تم إنماؤها، أيديولوچية الجريمة والموت والدين الذى يظل فى عنق صاحبه مدى الحياة ، وهذا «المجنون» الخطر الذى قد يأتى بأشياء غير متوقعة . ها هى ذى القضية التى لم يكن هناك وجه لإقامة دعواها وقد أوشكت على الاستئناف ، أو بالأحرى أوشكت

على أن تبدأ أخيراً على صعيد الرأى العام ، دون أن يكون لهذا المجرم المجنون أى حق فى تقديم أى تبريرات.

ولا مناص من الرجوع إلى تلك النقطة التى تنطوى على تناقض واضح ، فالشخص الذى يتهم فى جريمة ما ولا يحكم فى قضيته بعدم وجود وجه لإقامة الدعوى ، لابد له فى تلك الحالة من المثول أمام محكمة الجنايات واجتياز هذا الموقف العسير، ولكن حينئذ يصبح كل شىء على الأقل موضع اتهام ودفاع وشرح شخصى علنى ، وفى ظل هذا الإجراء المتناقض ، يكون للمجرم ، على الأقل الحق ، الذى يقره له القانون ، فى أن يستعين بشهادة الشهود بصورة علنية ، وكذلك يكون له الحق فى مرافعة علنية على يد الدفاع ، وفى أن يتم نطق حيثيات الحكم بشكل علنى ، وفوق هذا كله ، يكون له الحق بل والميزة التى لا تقدر بثمن ، فى أن يعبر عن نفسه ، بشخصه وذاته ، وأن يقدم تبريراته للحادث بصورة علنية فى حدث عن حياته ، وجريمته ومستقبله ، وسواء أدين أو حصل على البراءة ، فيبقى أنه استطاع أن يقدم مبرراته وتفسيره بشكل علنى ، وفى هذه الحالة يتعين على الصحافة أن تسوق بشكل علنى مبرراته ، وما انتهت إليه الدعوى التى تغلق القضية شرعاً وعلناً ، فإذا حدث وحكم عليه ظلماً ففى استطاعه هذا المتهم أن يطالب ببراءته ، ونحن نعلم أن عديداً ممن نادوا علناً ببراءتهم ، خاصة فى بعض القضايا المهمة ، قد انتهى بهم الأمر إلى استئناف قضيتهم

وحصولهم بالفعل على البراءة . كذلك ثمة لجان من شأنها الدفاع عن المتهم بشكل علنى . ومع تلك الوسائل ، لا يعانى المتهم من الوحدة أو يبقى دون مساندة عامة ، كما أن علنية الجلسات والإجراءات والمناقشات التى سنها المشرع الإيطالى بيكاريا فى القرن الثامن عشر ، كانت بالنسبة له ، ولكانط من بعده ، الضمان الأعلى لأى متهم ، بينما لا يسرى هذا الأمر للأسف على القاتل الذى حكم عليه فى قضيته بعدم وجود وجه لإقامة الدعوى . فهناك مادتان تخصان حقوقه الإجرائية ، صيغتا بدقة متناهية ، تحظران كل حق له فى تقديم تبريرات علنية ، ويتم احتجازه وإيداعه إحدى المصحات مع حجب شخصيته القضائية، بينما يكون من حقه سرية الشئون الطبية . إذن ما الذى ينمو إلى علم العامة؟ كل ما يعلمونه أن ثمة جريمة قد اقترفت ، كما تمدهم الصحف بتقرير الطب الشرعى حول نتيجه تشريح الجثة الذى غالبا ما يقتصر على تلك العبارة : لقيت الضحية مصرعها نتيجة لإسفيكسيا الخنق ، ولا كلمة أكثر من هذا ، كذلك يعلم العامة بأمر حكم عدم وجود وجه لإقامة الدعوى بعد عدة شهور من وقوع الجريمة طبقا للمادة رقم ٦٤، دون أى تعليق إضاف.

ولكن سيظل العامة يجهلون كل شىء عن تفاصيل الحيثيات ، وتظل النتائج التى توصل إليها خبراء الطب الشرعى ممن تحددهم السلطة الإدارية المختصة ، والذين يقومون بإجراءاتهم فى هذه الأثناء ، سرية ، كما يجهل العامة كل شىء عن

التشخيص «المؤقت» الذى يتوصل إليه هؤلاء الخبراء من خلال الملاحظات الإكلينيكية المبدئية للأطباء ، ولن يعلم أحد شيئاً عن تقديراتهم أو تشخيصهم أو تكهناتهم خلال فترة احتجاز المريض، وكذلك لن يتناهى إلى علم أحد العلاج الذى يحدد له ، ولا شيء عن المصاعب الرهيبة التى لابد وأن يواجهها الأطباء فى بعض الأحيان ، والطرق المسدودة التى قد يقعون فيها فتصيبهم بضيق شديد ، بينما يظلون يطالعون الناس بوجه بشوش . كما يظل بطبيعة الحال كل شيء مجهولا عن أمر هذا المجرم «غير المذنب» وعن الجهد اليائس الذى يقوم به فى محاولة فهم وإبداء الدوافع القريبة أو البعيدة لمأساة وقع فيها ، تحت تأثير اللاوعى والهذيان . وبعد خروجه من المصحة ، إذا خرج ، سوف يجهل العامة كل شيء عن حالته الحالية ، وعن أسباب إطلاق سراحه التى لا يتم الإفصاح عنها ، وعن المرحلة الانتقالية الرهيبة التى يجب أن يواجهها فى أغلب الأحيان وحده حتى وإن لم يكن معزولا ، وعن تحسنه البطيء المؤلم الذى يسير خطوة خطوة دون أن يكون ملموساً ، ولكنه يقوده إلى أعتاب البقاء والحياة.

وحينما أتحدث عن الرأى العام أى عن أيديولوچية ، وعن العامة ، فإن اللفظين قد لا يتطابقان من حيث المفهوم ، ولكن الأمر ليس بمهم فى هذه الحالة ، فمن المهم ألا تنقل عدوى الرأى العام إلى العامة من خلال أيديولوچية سائدة عن قضايا الجرائم والموت والاختفاء والبعث المتفرد ، إنها أيدلوچية تتعلق

بجهاز كامل من الطب الشرعى والجنائى ، وبمؤسساتهم ومبادئهم.

ولكننى أود أن أتحدث أيضاً عن المقربين من الأسرة والأصدقاء ، بل وعن المعارف إذا أتيحت الفرصة ، فحينما يعايش الأقربون من جانبهم وبأسلوبهم مأساة كتلك ، وتظل الجريمة بغير تفسير ، فإنها تهزهم بعنف ، فهم يشعرون بالتمزق بين واقع جريمة مفزعة واستغلال نوعية صحف تبيع الفضائح من ناحية بينما تتظاهر بالود للقاتل الذى يعرفونه جيداً ويحبونه غالباً ، وأقول غالباً وليس دائماً ، ويشق عليهم وهم على هذا التمزق ، أن يطابقوا بين صورة ، قريبهم أو صديقهم وصورة الشخص ذاته وقد أصبح قاتلا . ووسط حيرتهم ، يظلون يبحثون عن إجابة ، فإما لا يعيرهم أحد اهتماماً ، وإما يحصلون على إجابة هزيلة إذا ما واتت أحد الأطباء الجرأة على الإفضاء إليهم بافتراضه ، وفى كل الأحوال لا يعدو أن يكون هذا سوى مجرد «كلام فى كلام» ، ولكن ، أليس لديهم كل الحق فيما يشعرون ويفعلون ؟ وإن لم يبحثوا عن إجابات لدى الطبيب المعالج لتكوين فكرة مبدئية عما يتعذر عليهم فهمه ، فإلى من يلجئون ؟ ولكنهم يقعون فريسة لوجه «المعرفة النفسية والعقلية» المغلف بسر المهنة، وجه رجال يلوذون دائماً بصمت واجبهم الطبى ، ويعطون فى أغلب الأحيان انطباعاً بالثقة بالنفس بينما يكون هذا من قبيل محاولة التغلب على عدم يقينهم ، بل ومخاوفهم ، فى الوقت الذى

يحجبون فيه غالباً عن الآخرين تأثير ضيقهم النفسي الشديد.

وغالباً ما تتصل مخاوف المقربين بمخاوف المريض خاصة في الحالات الحرجة ، وزد على تلك المخاوف الخاطر التي تحيق بالمريض وكذلك النتائج المنتظرة ، كما كان حالي ، وسرعان ما ينتقل كل هذا إلى الطبيب وفريق التمريض ، بيد أنه يتعين على الطبيب أن «يتماسك» أمام مخاوفه الشخصية ومخاوف «الفريق المعالج» وكذلك أمام مخاوف المقربين ، ولكنه لا ينجح ببساطة في إخفاء محاولة التماسك تلك . وما من شيء يقلل من طمأنينة المريض والمقربين منه قدر هذه المحاولة المضنية الواضحة التي يدأب الطبيب على القيام بها ليقاوم ما قد يبدو له كقدر محتمل محتوم ، نعم ، فقد يرتسم في أفق فكر ليس فقط الطبيب وإنما المقربون كذلك ، وإن اختلفت الأسباب ، فكرة أن يكون مصير المريض «الحجز مدى الحياة».

ولكن أن يعود المريض إلى الحياة ويستقر مقابل ثمن باهظ من الجهود المضنية التي تبذل في سبيل أن يتغلب على ذاته وعلى الصعاب الحقيقية أو الوهمية التي تعوقه ، حتى وإن مد له المقربون يد مساعدة حقيقية دائمة وأكيدة مثلما حدث معي ، كل هذا لا يمنع الجميع من الشعور بذات المخاوف ، فهل من مخرج؟ في لحظة ما ، قد نصل إلى حد عدم الاعتقاد في إمكانية حدوث هذا ، فماذا لو تكرر الأمر في المستشفى ذاته ، ماذا لو عاود القتل مثلا بالرغم من الرعاية والحماية؟ ، وماذا لو عاوده المرض؟

وإن لم يكن هناك بد من معاودة إدخاله المصحة لواجهة هذا التدهور وهذه الأزمة الحادة، فهل يتماثل أبدا بعد ذلك للشفاء؟ ولو تمكن من البقاء والاستمرار في الحياة ، ماذا يكون الثمن؟ ألن يؤثر هذا الحادث المأساوي وتوابعه فيه إلى الأبد؟ أيظل طوال حياته منهوك القوى؟ ، وكم من الحالات التي تشهد على هذا ، أم سرعان ما سيفضى به الحال إلى جنون وهوس يتملكانه ، مع ما ينطوى عليه هذا الوضع من مخاطر قد يتعذر عليه أو على أي شخص السيطرة عليها؟

بل الأدهى من هذا ، كيف تمنع التفسيرات التي يعطيها كل واحد من جانبه؟ فبقدر عدد المقربين يكون عدد التفسيرات ، كل حسب انطباعاته الشخصية ، وهي محاولة لفهم وتحمل مالا قبل لأحد على تحمله لالتماس بصيص من الضوء ينير جوانب القضية الغامضة بشأن مقتل امرأة لم يكن الكل يعرفها عن كثب، ولكنهم بناء على بعض الدلائل والظواهر السطحية والمزاجية كونوا على الرغم منهم صورة خاصة بهم عنها ، وهي صورة ليست دائما وبالضرورة في صالحها ، فكيف إذن نوفق بين أفكارهم الخاصة عن الحادث وبين التفسيرات التي يفترضها أصدقاؤهم ويمدونهم بها ، وهي تفسيرات خاصة لا تعدو أن تكون في أغلب الأحيان مجرد معلومات مشوشة تتلمس الطريق في ليل «جنون» حالك السواد؟

هاكم الأصدقاء ، في وضع غريب ، فمازالت تعلق بذاكرتهم

ن الفترة التى سبقت الحادث والاحتجاز فى المستشفى
ـلاحظات وتفاصيل نسيها المريض ذاته فى غمرة إحساسه
ـفقدان عميق للذاكرة يحميه ويشكل خطه الدفاعى فى مواجهة ما
حدث . فمعلوماتهم عن بعض الأحداث تفوق ما يعلمه هو ، إلا
ـالطبع فيما يتعلق بلحظة وقوع الحادث ذاته ، وهم يترددون فى
البوح إليه بما يعرفون خشية أن يوقظوا لديه الإحساس الرهيب
ـالمأساة وما تبعها ، خاصة التلميحات الخبيثة التى تثيرها نوعية
معينة من الصحف ، ولاسيما حين يتعلق الأمر برجل «معروف»
وكذلك ردود فعل بعضهم ، بل وربما صمت البعض الآخر من
أقرب المقربين أيضاً ، إنهم يعلمون أن كل واحد منهم حاول
ويسعى جاهداً لنسيان ما حدث رغم استحالة هذا ، وهم على
يقين من أن حديثهم بشأن هذا الموضوع قد يولد نوعاً من
التضامن الأخوى الذى قد يربطهم ليس فقط بصديقهم وإنما
ـبعضهم بعضاً . فالأمر ما عاد يتعلق بمجرد مصير صديقهم
ـحسب وإنما بمصير الصداقة التى تجمع بينهم كذلك

وبما أن كل واحد قد تحدث حتى الآن بدلا منى ، وبما أن
الإجراءات القانونية قد حظرت على تقديم أية تبريرات بصورة
علنية ، فقد دفعنى هذا إلى عقد العزم على أن أكتب لأفسر على
الملأ ما حدث.

ـنى أفعل هذا من أجل أصدقائى أولا وقبل كل شىء ، وثانياً
. . . حلى . إن كان هذا ممكناً ، لأزيح من فوق صدرى ذلك

الحجر الذى يجثم فوقه ، نعم ، أود أن أتحرر ، أن أحرر نفسى بنفسى ، دون نصيحة أو مشورة من أحد ، نعم ، أريد أن أتحرر من الظروف التى وضعتنى فيها حالتى الصحية الحرجة ، وقد عدنى الأطباء من الأموات مرتين على التوالى ، أريد أن أتحرر من خطورة جريمتى ، وخاصة من آثار حكم عدم وجود وجه لإقامة الدعوى الذى حظيت به ويثير الأقاويل من حولى ، أريد أن أتحرر من الصمت ، ومن الموت الذى كان على أن أحياه على صعيد الحياة العامة والذى أجاهد فى سبيل التعايش معه.

هذه هى بعض الآثار الضارة المترتبة على هذا الحكم ، وهذا هو سبب قرارى الذى اتخذته بشأن تفسير المأساة التى عشتها تفسيراً علنياً ، ولا أبغى من شىء من وراء هذا سوى أن أرفع عنى شاهد القبر الذى وارانى تحته هذا الحكم إلى الأبد لأعطى المعلومات التى أعرفها للجميع.

وبالطبع ، سوف يسعدنى أ تؤمنوا بأننى إنما أحكى بأقصى ما يمكن لبشر أن يكون من موضوعية ، فليس فى نيتى أن أسوق إلى العامة عناصر الموضوع من وجهة نظرى الشخصية البحتة ، لقد راجعت طويلا وبكل الاهتمام الأطباء الذين عالجونى ليس فقط خلال فترة إيداعى المصحة وإنما أيضاً خلال الفترة التى سبقت وتبعت تلك المرحلة ، كما أننى راجعت جيداً جميع الأصدقاء الذين تابعوا عن كثب كل ما حدث لى ، ليس فقط وقت احتجازى وإنما قبل ذلك بكثير ، فلقد حرص اثنان منهما على

كتابة مذكرات يومية منذ شهر يونيو من عام ١٩٨٠ ، وحتى شهر يوليو من عام ١٩٨٢ . كما شاورت إخصائيين فى علم الأدوية والأحياء الطبية حول نقاط مهمة . وقمت بطبيعة الحال بالاطلاع على غالبية المقالات الصحفية التى نشرت بشأن مقتل زوجتى ، ليس فقط داخل فرنسا وإنما فى عديد من الدول الأخرى التى تعرفنى ، وقد أدركت أنه ما عدا بعض الحالات النادرة ، كانت الصحف موضوعية للغاية ، وكان هذا ولاشك بإيعاز من القيادة السياسية . بل إننى أقدمت على مالم يرد أو يستطيع أحد القيام به حتى تلك اللحظة ، وهو تجميع ومضاهاة الوثائق كافة ، التى استطعت الوصول إليها ، بعضها ببعض كما لو كان الأمر يتعلق بشخص آخر غيرى ، وذلك فى ضوء ما عشته ، وما لم يحدث ، ثم قررت وذهنى صاف تماماً أن أكتب ما توصلت إليه وأفسره علانية.

سوف أربأ بنفسى عن أى جدل . فإليكم كلمتى ، ولتصدقوا تماماً أننى لا ألزم أحداً سواى بما أقول.

قال لى البعض : أحيى القضية كلها من جديد ، من الأجدى لك أن تلوذ بالصمت وألا تثير تلك «الموجات» مجدداً ، وقالوا لى : «ليس أمامك سوى الصمت والاستسلام فثقل المجتمع يقطع عليك كل السبل ، ولن يغير ذلك فسيرك أى شيء» ، ولكننى لا أعتقد هذا ، لا أعتقد على الإطلاق أن ما سأقوله سينشر الجدل من جديد بشأن قضيتى ، بل إننى أشعر على العكس من ذلك أن حالتى

تسمح لى ليس فقط بشرح الأمر بصورة أوضح فحسب ، ولكن بدعوة الآخرين إلى التفكر فى تجربة حقيقية لم يسبق لها مثيل ، من حيث إنها اعتراف نقدى بما حدث ، بصرف النظر عن اعتراف بيير ريفيار المثير للإعجاب الذى نشره ميشيل فوكو ، وبصرف النظر عن محاولات أخرى عديدة لم يستجيب الناشرون لها لأسباب قد تكون فلسفية أو سياسية ، فهى تجربة عشتها فى أبشع وأحدّ صورها ، تجربة تتعدى حدودى بلاشك ، ولكنها تضع عديداً من المسائل القضائية والجنائية والطبية والتحليلية والتأسيسية بل والأيديولوچية والاجتماعية وكل ما يتعلق بالأجهزة التى يهتم بها معاصرونا ولاشك ، محل جدال ، وقد يساعدهم هذا على إعادة النظر بصورة أوضح فى المناقشات الأخيرة التى تناولت قانون العقوبات والتحليل النفسى والطب النفسى والعقلى والانغلاق النفسى وعلاقتها التى تمتد حتى إلى الأطباء الذين لا يفلتون بدورهم من ظروف وتأثيرات المؤسسات الاجتماعية بكافة أنظمتها.

للأسف لست بچاك روسو ، ولكننى حينما عقدت العزم على تنفيذ هذا المشروع للكتابة عن نفسى وعن المأساة التى عشتها ولا أزال ، كثيراً ما فكرت فى جرأته غير المسبوقة . لن أقول مثله ما جاء فى بداية اعترافاته « إننى أقوم بعمل لا قبل لأحد به » لا ولكن بأمانة قد أستعير منه تلك الكلمات « سوف أقولها عالياً ، هذا هو ما فعلته ، وما جال بخاطرى ، وما كنته » . وأزيد على

هذا فقط «وما وفهمته أو ما خلت أننى فهمته ، ومالم أعد أتحكم فيه ولكن هذا هو حالى الآن».

وأحب أن ألفت نظركم إلى أمر: ما أنا بصدد كتابته ليس بمذكرات ، أو ذكريات أو سيرة ذاتية ، كل ما أردته هو تسجيل تأثير العوامل الانفعالية التى تركت علامة فى حياتى وشكلتها ، تلك العوامل التى أجد نفسى فيها ، والتى أعتقد أنكم سوف تجدوننى فيها ، مضحياً بكل ما عدا هذا من تفاصيل . سيسير هذا البيان وفقاً للترتيب الزمنى تارة ، وسوف يسبقه بل ويستدعيه من الذاكرة تارة أخرى ، ولا أهدف من ذلك خلط الأزمنة واللحظات ، ولكننى أريد أن أبرز الصلات المسيطرة والبارزة للأحداث التى تشكلت من خلالها ، بصرف النظر عن التعاقب الزمنى.

لم أسع لذلك المنهج بقدر ما فرض نفسه على ، ولسوف يحكم كل واحد على منهجى من منظوره الشخصى ، كما سيحكم من وجهة نظره على التأثير العنيف لما سميته يوماً بـ «جهاز الدولة الأيديولوچى» علىّ ، والذى لم أستطيع لدهشتى أن أدخره لفهم ما حدث لى.

ولدت فى الساعة الرابعة والنصف من فجر السادس عشر من أكتوبر من عام ١٩١٨م ، فى بيت واقع بـ «غابات بولونيا» ببلدة برماندريس ، التى تبعد خمسة عشر كيلو مترا عن الجزائر العاصمة.

قيل لى إن جدى «بيير برجيه» جرى مسرعاً إلى أقصى المدينة ليأتى بطبيبة روسية تعرفها جدتى ، فما كان من تلك المرأة الودود المرحة خشنة الطبع إلا أن هرعت إلى المنزل ، وولدت أمى. حينما لمحت رأسى الكبير قالت مؤكدة: «هذا الوليد ليس مثل الآخرين» وقد لاحقتنى تلك العبارة ، بعد تحوير معناها طويلا وأذكر حينما أوشكت على بلوغ سن المراهقة ، أن ابنة عمتى وشقيقتى كانتا دائماً ما ترددان تلك العبارة : «لويس شخص مختلف».

حينما ولدت ، كان أبى متغيباً عن المنزل منذ تسعة أشهر ، أولا ، على الجبهة ، ثم فى فرنسا إلى أن تم تسريحه من الجيش، لم يكن إذن بجانبى أب طيلة الستة اشهر الأولى التى تلت مولدى، فعشت وحدى مع والدتى بصحبة كل من جدى وجدتى لوالدتى حتى شهر مارس من عام ١٩١٩م .

كان جدى وجدتى أبناء لفلاحين فقراء من منطقة «فور» «بمورفان» ، كانا فى صدر شبابهما ينشدان كل يوم أحد فى الكنيسة ، كان جدى الشاب بيير برجيه ، يقوم بالإنشاد مع بقية صبية القرية، فى صدر الكنسية على الكرسى الواقع أمام البوابة الكبيرة إلى جانب الحبال التى تشدالأجراس، أماجدتى، الشابة مادلين نيكتو، فكان مكانها الكورال إلى جانب الفتيات، كانت المادلين تذهب إلى مدرسة الراهبات ، التى رتبت أمر الزواج. فقد كان رأيهن أن بيير برجيه ولد شريف ، وأن إنشاده جيد ، كان

فتى قوى البنية ، ضئيل الحجم ، منغلقاً على ذاته ولكنه وسيم بشاربه النابت ، تم الزفاف كما كانت العادة فى ذلك البلد ، دون جلبة ، لم يكن لعائلة كل من جدى وجدتى أرض كافية يمنحونها لهما ليستقرا عليها ويعيشا منها ، فكان عليهما أن يتدبرا أمرهما فى مكان آخر ، كان هذا فى عهد جول فيرى والفترة الاستعمارية الفرنسية ، ولذلك ، كان جدى ، الذى ولد قريبا من الغابة ولا يريد الابتعاد عنها ، يحلم بالعمل حارساً للغابات فى مدغشقر ، ولكن المادلين كان لها رأى آخر . فقد أوضحت شرطها قبل الزواج: «لا مانع من أن يكون حارساً للغابات ، ولكن ليس فى مكان أبعد من الجزائر ، وإلا ، فلن تتزوجه» . وقد اضطر جدى للمثول لرغبتها ، وفيما يبدو أنها كانت المرة الأولى والأخيرة ، كانت جدتى سيدة ذات عقل راجح ، تعلم جيداً ما تريد ، وكانت دائماً راكزة متزنة فى كل قراراتها وأمورها ، وقد ظلت طوال حياتها تمثل عنصر التوازن فى هذه الزيجة.

وهكذا ، تغرب آل برجيه فى الجزائر ، وعمل جدى حارساً فى أكثر المناطق الجبلية وعورة وتطرفاً فيها ، وقد عادت أسماء تلك المناطق إلى ذاكرتى حينما غدت عام ١٩٦٠، أهم ملجأ ومسرح لمعارك المقاومة الجزائرية.

وقد أفسد جدى صحته فى الرمح صباحاً ومساءً على ظهر جواده . وكان محبوباً من العرب والبربر ، ولم تكن مهمته تقتصر فقط على حماية الغابات من جحافل الماعز التى كانت تتسلق

الأشجار فتأتى على النبت الآخذ فى النمو وإنما كان الأهم من ذلك هو محاصرة النيران التى قد تضطرم فى الغابات . وذات ليلة ، وقد غطى الثلج الكثيف منطقة كريبا بأكملها ، خرج جدى وحده ، سائراً على قدميه لينقذ مجموعة سويدية الجنسية ضلت طريقها فتاهت فى الجبل . وقد نجح جدى فى الوصول إليها بعد ثلاثة أيام من البحث المتواصل ولا أحد يعلم كيف ، وكان الجميع فى حالة إعياء وإنهاك شديدين ، عاد بهم جدى إلى منزله الواقع بالغابة . وقد تقلد وساماً تقديراً لعلمه البطولى ، ومازلت محتفظاً بصليبه.

ظلت جدتى طيلة هذا الوقت الذى يقضيه جدى فى عمله برمحه تقبع وحيدة فى منزل الغابة المنعزل . وإننى إذ أركز على هذه النقطة لأهميتها ، فقد انتقلت جدتى من الدار للنار ، من ريف مورفان حيث حرارة المشاعر الريفية التقليدية إلى أشد الغابات توحشاً وبعداً بالجزائر . وقد عاش جدى وجدتى بالفعل فى وحدة تامة ، حتى بعد أن رزقا فيما بعد بابنتيهما . اقتصر مجتمعهما على العرب والبربر المتوافدين على المكان ، وعلى مفتشى الغابات الجزائرية الذين كانوا يأتون مرة فى العام ، ومن بينهم واحد اسمه السيد "دى بيريموف" كان جدى يغذى ويعتنى عناية خاصة بجواد أصيل مخصص لأجله ، وكانا ما عدا هذا ، يزوران ، فى أحيان نادرة ، بعض القرى البعيدة أو الضياع القريبة ، فقط ولا شئ أكثر من هذا.

لم يكن جدى يقبع أبداً فى مكانه ، فقد كان دائماً قلقاً ساخطاً لا يعطى نفسه أية هدنة ، دائم التحرك أو دائم الاستعداد للتحرك . وكانت جدتى حينما يمضى أياما وليالى عديدة تظل فى منزلها وحيدة . كثيراً ما حدثتنى جدتى عن تمرد "مارجريت" . كانت وحدها ، في منزلها بالغابة مع ابنتيها ، وكان سيمر بعض الثوار العرب بالقرب من منطقتهم ، وعلى الرغم من حب المواطنين لجدى وجدتى كانت تخشى دائماً أن يحدث عند مرورهم أسوأ الأمور ، فهؤلاء العرب كانوا يأتون من أماكن أخرى نائية . وذات ليلة وقد اشتد الخطر ، لم تقو جدتى علي النوم ، ولم يغفل لها جفن ، بينما نامت ابنتاها ، بما فيهما تلك التى أصبحت فيما بعد والدتى ، مطمئنتين ، أما جدتى ، فقد احتفظت طوال الليل ببندقية صيد محشوة على ركبتيها ، وقد قالت لى إنه كانت هناك رصاصتان بالبندقية ، لكل بنت واحدة ، بينما كانت هناك رصاصة ثالثة فى متناول يدها مخصصة لها ، ظلت هكذا حتى الصباح ، وقد مر الثوار من بعيد.

ما حكيت هذا الحادث إلا لأنه ظل دائماً داخلى ، ذكرى رهيبة فى مخيلتى كطفل بعد أن قصته على جدتى بعد حدوثه بوقت كبير.

وقد احتفظت بذكرى أخرى ، قصّتها علىّ جدتى أيضاً ، جعلتنى أرتعد فى ذلك الحين . حدث هذا فى منزل آخر بالغابة بمنطقة «زاكار» التى تبعد كثيراً عن «بليدا» أقرب المدن إلى هذا

المكان . كانت أمي وأختها بعد في السادسة والرابعة من العمر ، كانتا تلعبان بالماء في مجرى مائي فسيح يتدفق سريعاً وسط حافتين من الأسمنت ، وكانت المياه تختفي في مصب بعيد ، ثم حدث ووقعت أمي فأوشكت على أن يبتلعها المصب فلا تظهر ثانية لولا جدتي التي هرعت إليها جذبتها من شعرها وانتشلتها في اللحظة الأخيرة.

كان رأسي وأنا طفل حافلا إذن بتهديدات الموت ، وحينما كانت جدتي تقص على تلك القصص المأساوية ، كان الأمر متعلقاً بأمي وبموتها ، وبطبيعة الحال ظلت تلك الذكرى طويلا تخيفني وتصيبني برعدة ، كما لو كنت أرغب لاشعورياً في هذا . لا أدري كيف تمكنت أمي وشقيقتها من المداومة على الدراسة في هذه المنطقة المنعزلة ، وأتخيل أن جدتي كانت وراء هذا . ثم بدأت الحرب ، وجنّد جدي ، ونقله السيد دي بيريموف حتى آخر يوم من أيام حياته في موقعه الجديد بالمنزل الجميل بنابات كولونيا التي تطل على مدينة الجزائر العاصمة بأكملها.

لم يكن هذا المكان منعزلا مثل الآخر ، وكان العمل أقل مشقة عن ذى قبل ، ومع ذلك ، كان المنزل يبعد عن المدينة خمسة عشر كيلو مترات ، لبلوغ محطة ترام «كولون فوارول» المؤدية لميدان «جوفروا دومان» بوسط المدينة، بالقرب من أحد الشوارع الصاخبة التي تعج بالشباب من ذوى البشرة البيضاء: فرنسيين وإسبان، ومن سكان مالطة ولبنان وبلدان أخرى تقع على البحر المتوسط،

كلهم يتحدثون السابير وهى مزيج من العربية والفرنسية والإسبانية.

لم يكن جدى وجدتى يتوجهان إلى المدينة إلا فى مناسبات شديدة الندرة ، وخلال إحدى تلك المناسبات ، تعرفا إلى موظف شاب يعمل فى الإدارة المحلية للغابات ، كان اسمه ألتوسير ، وكان متزوجاً وأباً لصبيين أكبرهما اسمه شارل والأصغر اسمه لويس.

عائلة أخرى من العائلات المهاجرة حديثاً لم تتح لى فرصة التعرف إلى الجد ألتوسير ، أما الجدة ، فعرفتها ، امرأة غير كافة النساء ، ممشوقة كمقبض فأس ، خشنة الحديث ، ذات طباع لامثيل لها ، لم أكن ألتقى بها إلا نادراً ، فأبى لم يكن يحبها ، أو لنقل إنه كان يبادلها كرهاً بكره ، فهى لم تحببه أو تحببنا أبداً.

ذكرى أخرى لم تنطفىء جذوتها أبداً بداخلى ، اختار آل ألتوسير فرنسا وطناً لهم عام ١٨٧١م ، فى أعقاب حرب نابليون الثالث وبسمارك . ومثلهم كمثل كثير ممن قدموا من مقاطعة الألزاس وأرادوا أن يظلوا فرنسيين ، قامت الحكومة الفرنسية فى ذلك الحين «بتهجيرهم» إلى الجزائر.

بعد أن نقل الجد برجيه إلى غابات بولونيا ، أصبح بإمكان كل من «لوسيان» ، التى أصبحت فيما بعد والدتى ، وشقيقتها «جولييت» الالتحاق بالمدرسة بـ «كولون فرارول» . كانت والدتى

تلميذة مثالية ، هادئة الطباع ، راجحة العقل ، لا مثيل لفضيلتها. كانت منضبطة فى سلوكها مع أساتذتها كما كانت مع والدتها، أما خالتى ، فكانت على العكس منها المرحة الوحيدة فى العائلة أما السبب ، فعلمه عند الله.

كان آل برجيه وآل ألتوسير يتزاوران بين الفينة والفينة ، فكان آل ألتوسير ، يصعدون أحيانا أيام الآحاد إلى منزل الغابة . وشب أطفال العائلتين وبينهم توافق نسبياً فى السن ، فكانت الفتيات أصبى بكثير من الفتيان ، وسوف نلمس فيما بعد أهمية تلك الملحوظة . اتفق الأهل على تزويجهم ، ولا أعلم لماذا تقرر أن يتزوج الابن الأصغر من لوسيان بينما يتزوج الابن الأكبر من جولييت .. أو بالأحرى لنقل إننى أعلم السبب جيداً ، فهو يتمثل فى احترام التجانس البادى الذى فرضته الظروف ، فقد كان لويس بدوره طالباً ممتازاً ، راجح العقل ، شديد النقاء ، تقوم دراسته على الأدب والشعر ، وقد كان يتأهب لدخول امتحان دار المعلمين بسان كلو ، أما أبى ، فما كاد يتم شهادته إلا وأصرت جدتى ، والدته ، على إلحاقه بوظيفة ساع بأحد البنوك ، ولم يكن بوسع جدى ، والده ، أن يضيف قولا بعد قولها ، إذ لم يكن لديهم ما يكفى من النقود ليتم الأخوان تعليمهما ، إضافة إلى أن جدتى لأبى كانت تكن مقتاً شديداً لابنها الأكبر شارل ، وحينما ألحقته بالعمل ، كان بعد فى الثالثة عشرة من عمره.

مازال أمران يعلقان بذهنى بشأن تلك الجدة حادة الطباع،

أولهما ، يدعو إلى الابتسام . بيد أنه ملىء بالدلائل . إنها حكاية «فاشودة» التى كثيراً ماكان أبى يعيدها على مسامعى ، فحينما أعلن عن نشوب حرب وشيكة بين فرنسا وإنجلترا بسبب التنازع على حصن صغير بأفريقيا ، لم تتردد جدتى لأبى لحظة واحدة ، فأمرته فى ساعتها أن يهرع لشراء ثلاثين كيلو جراماً من الفاصوليا اليابسة ، فهى وصفة جيدة ضد الجوع ، فبالإمكان حفظها وهى مغذية تماماً كاللحم . كما أمرته بشراء عشرين كيلو جراماً من السكر . كثيراً مافكرت فى أمر تلك الفاصوليا اليابسة منذ أن علمت أنها تشكل الغذاء الأساسى للدول الفقيرة بأمريكا اللاتينية ، كما أننى كنت ألتهمها بشراهة ، وإن كان هذا راجعاً إلى جدى لأمى منذ كان فى «مورفان» .. تلك الفاصوليا الحمراء اليابسة التى مددت يوماً صحناً منها إلى فرانكا ، تلك المرأة الصقلية الشابة الرائعة التى بقيت بكل كيانى أسيراً لغرامها يوماً ، بينما لزمت هى الصمت .. وحملته فى قلبها.

حادث آخر متعلق بى ، ولكنه لا يدعو إطلاقاً على الابتسام هذه المرة ، فقد رأيت تلك الجدة الرهيبة فى شقتها المطلة على طريق واقع على شاطىء البحر ، حيث كان يقام آنذاك بالجزائر العاصمة استعراض لفرق الجنود ، يوم الرابع عشر من يوليو ، تحت شمس حارقة ، أمام جميع السفن التى تعلوها رايات الحرب بالميناء . ولا أدرى لماذا كنا نسكن تلك الشقة التى تفوق إمكاناتنا بكثير ، بعد استعراض فرق الجنود ، قامت تلك الجدة ،

التى كنت أفزع من مجرد فكرة تقبيلها إياى ، حيث كان لتلك المرأة الرجل شوارب أسفل ذقنها وزغب ملء وجهها «يشك» من يلامسه ، ولم تكن ترتسم على وجهها أى من علامات الترحاب ولا حتى مجرد ابتسامة ، قامت بجذب مضرب كرة رخيص من الظل ، وأعطتنى إياه : كانت تلك هديتى ، فقد كنت بدأت آنذاك فى ممارسة رياضة التنس داخل نطاق العائلة ، ياله من شىء مقيت ، ما احتملت قط تلك السيدات الخشنات غير القادرات على عطاء ولو مجرد لفتة تنم عن الحب.

ثم نشبت الحرب ، حينما رأته أمى أول مرة . كانت بعد فى سن المراهقة أو تكاد ، لم تكن قد جاوزت السادسة عشرة من عمرها ، ولم تكن قد عرفت رجلا قبله قط ، ولا حتى على سبيل الصداقة ، كانت تأنس لصحبته .. لويس . كانت مثله ، تعشق الدراسة لأن مكانها هو العقل ، بعيداً عن كل ماله علاقة بالجسد ، وهى تتلقاها تحت رعاية وحماية معلمين أفاضل ينمون الفضيلة والطمأنينة بين جوانحها . كان للوسيان ولويس كافة مقومات التفاهم العميق ، العقل والنقاء ذاتهما .. وخاصة النقاء .. كانا يؤمنان بذات المثل والآمال الطاهرة النقية التى لا علاقة لها البتة بالجسد ، هذا «الشىء الخطير» ، وسرعان ما نما بينهم تقارب حقيقى ، وراحا يتبادلان مشاعر طاهرة وأحلاماً لم تتحقق بعد ، لقد اضطررت لاحقاً إلى ترديد تلك العبارة لصديق قالها لى يوماً: «من المؤسف أن هناك أجساداً والأسوأ من ذلك أن هناك

فروجاً».

عدّ جميع أفراد العائلة لوسيان ولويس فى حكم المخطوبين ، ثم تمت خطبيتهما بالفعل بعد حين ، وحينما التحق كل من لويس وشارل بالجيش وذهبا للحرب ، خدم شارل فى سلاح المشاة بينما انضم لويس لما أطلق عليه فيما بعد سلاح الطيران ، وداومت أمى على مراسلة لويس وكتابة خطابات طاهرة له لا أول لها ولا آخر ، وقد حفظت أمى دائماً مجموعة الرسائل التى كانت تثيرنى ، مربوطة بعناية . كان الأخوان يتبادلان الخروج بين الحين والآخر ، وفى بعض الأحيان كانا يصلان معاً ، وكان أبى حريصاً على أن يعرض على الجميع صور المدافع الهائلة ، طويلة المدى ، وقد وقف دائما أمامها .

وذات يوم ، تقريباً فى بداية عام ١٩١٧ عاد أبى وحده إلى منزل الغابة ، وأعلن لعائلة برجيه وفاة أخيه فى سماء «فاردون» حيث كان مراقباً على متن إحدى الطائرات ، ثم انتحى شارل بأمى جانباً فى الحديقة الفسيحة ، وحسب ما أعادته على مسامعى خالتى چولييت عدة مرات ، عرض شارل على أمى أن يحل محل لويس ، فقد كانت والدتى رغم كل شىء جميلة وشابة ومرغوبة ، وكان أبى يحب أخاه حقيقة ، وقد حرص على تغليف عرضه بما يليق من رقة ولياقة ، وبلا شك عقدت الصدمة لسان والدتى ، فقد كانت تكن على طريقتها للويس حباً عميقاً ، وأسقط فى يديها ، ووقعت فى حيرة من أمرها بشأن عرض شارل ،

وعموماً ، لم يخرج الأمر عن نطاق العائلة . أو بالأحرى . عن نطاق العائلتين ، ولم يسع الأهل إلا الموافقة ، أما أمي ، فكما عهدتها ، بعقلها وفضيلتها ورضوخها واحترامها لذاتها ، وبأفكارها التي لم تتعد ما تبادلته مع لويس . انتهى بها الأمر إلى الموافقة على إتمام الزواج.

أقيم الاحتفال بالزفاف بالكنيسة في فبراير من عام ١٩١٨ ، خلال تصريح بالخروج لشارل ، كانت أمي قبل عام من هذا التاريخ قد التحقت بوظيفة معلمة في الجزائر العاصمة ، بمدرسة ابتدائية بالقرب من متنزه «جالان» حيث سنحت لها فرصة التعرف ، إلى رجال أحبت الإصغاء إلى أحاديثهم ، وتبادل الآراء معهم ، كشأنها مع لويس ، حول قضايا ملؤها النقاء ، كدأبها دائما ، كان هؤلاء المعلمون ينتمون إلى ذلك العهد الجليل ، كانوا ضمائر يقظة ، يأخذون على عاتقهم بكل الجدية مسئولياتهم ومهامهم ، كانوا يفوقونها في السن حتى كادوا يصلون لعمر أبيها وكانوا جميعاً يكنون احتراماً عميقاً لتلك الفتاة الشابة لما كانت تتحلى به من صفات ، ولأول مرة ، شكلت لوسيان عالماً خاصاً بها ، سعدت به ، وبارتياده ، على أنه لم يتعد مطلقاً حدود الفضول ، ثم عاد أبي ذات يوم من الجبهة ، وأتم الزفاف.

لطالما أخفت عني والدتي تفاصيل تلك الزيجة البشعة التي لم تعلق بذاكرتي بطبيعة الحال أي تفاصيل عنها ، بينما حكت لي خالتي ، الشقيقة الصغرى لوالدتي ، وأطنبت في سرد تفاصيلها

في أكثر من مناسبة وبعد مضي زمن طويل على أحداثها . وقد أثرت في تلك الأحداث التي جاءت متأخرة كثيراً . ولهذا التأثر بالطبع مصدر . لقد خلفتها داخلي مشاعر مفزعة ، وأدرجتها ضمن سلسلة متدرجة من الصدمات الانفعالية المتماثلة معها في الطابع والحدة . وسوف نعلم عن أمر تلك الصدمات في حينها.

بعد الزفاف أمضى أبي عدة أيام بصحبة أمي قبل عودته إلى الجبهة . وفيما يبدو ، احتفظت والدتي بثلاثة تذكارات سودا ، عن تلك الفترة أولا ذكرى اغتصاب عسرها بعنف على يد زوجها . ثانيا تبديد ، كل مدخراتها التي جمعتها وهي بعد شابة صغيرة في ليلة واحدة وعلى كل ، من كان سيفهم دوافع والدي الذي كان في سبيله للعودة إلى الجبهة ربما ليموت هناك ؟ ثم إنه كان رجلا شهوانياً للغاية فقبل أن يتزوج أمي ، وياللعار ، كانت له مغامرات ، بل وعشيقة اسمها لويز (ولتلاحظوا هذا الاسم) هجرها بلا عودة أو كلمة بعد إتمام زفافه على والدتي ، كانت فتاة غامضة فقيرة شابة ، حدثتني عنها خالتي على أنها شخص لا يجوز لأحد أن يتفوه باسمه أمام العائلة . ثالثا ، وليكتمل الأمر، قرر أبي دون رجعة أن تترك أمي فوراً عملها كمعلمة ، أي عالمها المختار ، لإنجاب أطفاله ، ثم إنه يريدها خالصة لنفسه ، في بيته.

على هذا ، رحل أبي إلى الجبهة مخلفاً أمي وراءه وقد انقلبت دنياها رأساً على عقب . احست أمي أنها سرقت واغتصبت

وتمزق جسدها وجردت من حفنة المال الضئيلة التى جمعتها بصبر (واسمحوا لى أن أبرز هنا العلاقة الوثيقة بين الجنس والمال) تركها أبى وقد انقطعت بلا رجعة عن حياة صنعتها وأحبتها ، وإننى إذ أسوق تلك التفاصيل لأنها بلاشك قد أسهمت المرة تلو الأخرى فى تأكيد وتدعيم صورة ما فى لاوعى «تفكيرى»، صورة أم شهيدة نازفة كجرح كبير ، وبهذا ارتبطت تلك الأم فى مخيلتى بذكرى تهديد بموت مبكر ، أفلتت منه بأعجوبة ، ولم أعلم عنه شيئا سوى بعد مضى وقت طويل ، وتحولت صورتها فى ذهنى لصورة أم كتب عليها العذاب والألم والندم .. عذبت فى بيتها على يد زوجها بحيث غدت كجرح ينضح دماً . وضع مازوشى شديد السادية فى آن واحد . فأبى حل محل لويس وبالتالى أصبح جزءاً من موته ، ولم يكن لأمى حيلة فى ألا ترغب فى موتى بما أن لويس الذى أحبته قد مات ، وإزاء هذا الوضع المؤلم ، كان طبيعياً أن أشعر دائماً أبدا بخوف لا فرارمنه ، وإحساس داخلى قهرى بأن علّى أن أضحى بنفسى روحاً وجسداً فى سبيلها ، وبأن أهب صاغراً لنجدتها لأنقذها من عذابها بين زوجها ، ومن إحساسى الذى لاسبيل لاقتلاعه بأن تلك هى مهمتى العليا فى الحياة ، والسبب الأعظم لوجودى ، إضافة إلى أن أمى وقعت فى أسر وحدة جديدة لا فكاك منها مرة مع أبى وأخرى معى.

حينما ولدت ، أطلقوا علّى اسم لويس .(١) أعرف جيدا لماذا .

الهوامش :

١- ينطق اسم «لويس» فى اللغة الفرنسية «لوى».

٢- بمعنى «نعم».

٣- «لوى» : أى «هو» ضمير الغائب بالفرنسية

[المترجم]

«لويس» اسم ظللت أمقته طويلا . كنت أجده قصيرا للغاية فهو يتكون من مقطع واحد «لوى» وينتهى بصوت حاد يخدش الأذن «إى» ولاشك أنه كان يستنطق بعض المعانى الحبيسة بداخلى «وى» (٢) ثم ثرت على تلك الـ «نعم» فما هى سوى «نعم» لرغبة أمى وليس لرغبتى . كذلك «لوى» (٢) ضمير الغائب ، يرن كنداء لشخص ثالث لا اسم له ، بحيث يجردنى من كل هوية خاصة بى . وهو يرمز دائماً لهذا الرجل القائم وراء الهوى «لوى» إنه هو لويس ، عمى ، الذى كانت تكن أمى كل الحب له ، وليس لى . أراد أبى هذا الاسم ، إحياء لذكرى أخيه لويس الذى توفى فى سماء «فردون» بينما أرادته أمى بصفة خاصة ، كذكرى للويس الذى أحبته ولم تكف يوماً من أيام حياتها عن حبه.

رقـــم الايـــداع
٩٧/١٣٧٢٧